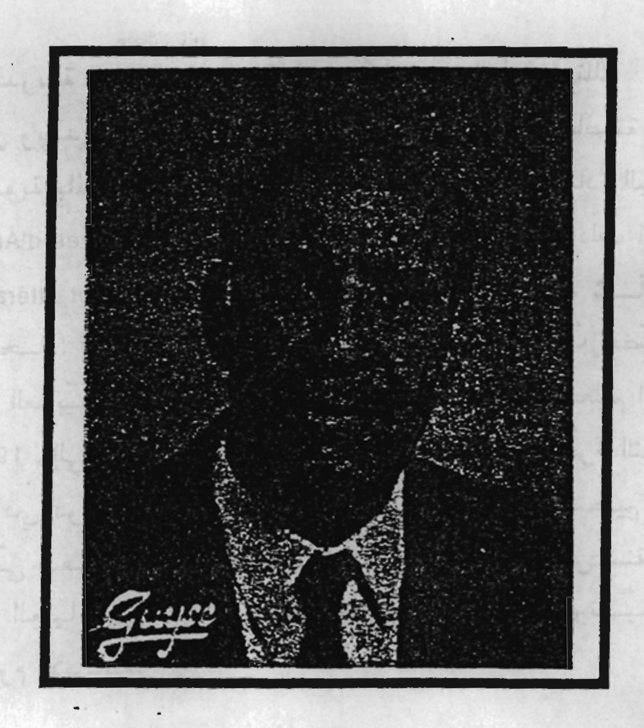
OK 41 ع ، 1997

الفهـــرس

الصفحة

حوليات الجامعة التونسية عدد 41 سنة 1997
(ص ص 7 الى 10)



الشاذلي بويحيى
(1997 - 1918)

الطيب العشاش

يوم 20 أكتوبر 1997 فقدت تونس أحد رواد التعليم العالي إذ فقدت الجامعة التونسيّة علما من أعلامها. يوم 20 أكتوبر مات الشاذلي يويحيى بعد أن بلغ ثمانين سنة وقف معظمها على الدراسة والتدريس والبحث.

ولد الشاذلي بويحيى يوم 20 أكتوبر 1918 بسوق الاربعاء أي جندوبة حاليا بالشمال الغربي من الجمهورية التونسيّة من أبٍ أصله من الجريد التونسي وأمّ جندوبيّة من أصل جزائري.

دخل المدرسة الابتدائية على قلّة من كان يدخلها في تلك الرّبوع وذلك الزمان وبعد إتمام الدراسة الابتدائية انتقل الى تونس العاصمة وزاول دراسته الثانوية بالمدرسة الصادقية فتحصّل تباعا على شهادة البروفي العربية Brevet d'Arabe وشهادة الديبلوم العليا في اللّغة والآداب العربية Diplôme supérieur de langue et littérature arabes ثمّ رحل، شأنه في ذلك شأن النجباء، إلى فرنسا والتحق بجامعة الصربون حيث تحصّل على الإجازة في العربيّة ثمّ رجع إلى تونس لينخرط في سلك التعليم الثانوي من سنة 1943 ـ إلى سنة 1953 وشارك في الأثناء في مناظرة التبريز ونجح فيها في دورة 1949 ثمّ درّس بداية من سنة 1953 بالتعليم العالي بما كان يسمّى معهد الدراسات العليا ثمّ منذ استقلال تونس سنة 1956 بدار المعلّمين العليا فور إنشائها ثمّ منذ تأسيس الجامعة التونسيّة بكلّية الآداب والعلوم الانسانيّة.

بدأ التدريس بالجامعة بصفته أستاذا مبرّزا وأعدّ في الأثناء بجامعة الصربون بباريس أطروحة دكتورا دولة قدّمها للمناقشة في ماي 1969 فأصبح من وقتها أستاذا محاضرا ثمّ أستاذا للتعليم العالي.

وقف الشاذلي بويحي حياته على التدريس بالتعليم الثانوي ثمّ بالجامعة ولم يتقلّد المناصب الاداريّة لا في ميدان التربية ولا في غيره من الميادين بل ظلّ للتعليم وفيّا. واكب نشأة التعليم الجامعي ونموّه بقسم اللغة والآداب العربية وكان إلى جانب ثلاثة زملاء أو أربعة يساهم في التدريس في مختلف سنوات الإجازة أو الأستاذية ثمّ كان من بين الذين بعثوا مناظرة التبريز في اللّغة والآداب العربية وكان رئيس دورتها الأولى سنة 1970 كما ساهم سنة 1979 في مناقشة أول دكتورا دولة تقدّم بكلّية الآداب والعلوم الانسانيّة وتوالت مساهماته في مناظرة التبريز ومناقشة الأطروحات بصفته رئيسا أو عضوا بصورة منتظمة إلى سنة 1985 سنة

تقاعده ثمّ دُعي بعد ذلك خاصّة بصفته أستاذا مشرفا إلى بعض المناقشات هذا بالجامعة التونسيّة. ثمّ إن الشاذلي بويحيى ساهم بدروس مؤقّتة بجامعات أجنبيّة عديدة بمقتضى استدعاء منها أو إيفاد من الجامعة التونسيّة فأفاد منه الطلبة بجامعات الجزائر والرباط وفاس ونواكشوط وبيروت ودرّس مدّة سنتين بجامعة الصربون وشارك بباريس في مناقشة الأطروحات بصفته رئيس لجنة أو عضوا بها في مناسبات مختلفة.

لم يقصر الشاذلي بويحيى نشاطه على التدريس والمساهمة في المناظرات ومناقشة الأطروحات بل ساهم كما يقتضى التعليم العالي - في البحث العلمي فقد اهتمّ في بحوثه شأنه في ذلك شأن زملائه الروّاد بالحضارة التونسيّة وتمثّلت أطروحته في أطروحتين : رئيسيّة درس فيها الحياة الأدبيّة بإفريقيّة في العهد الصنهاجي وأبرز خصائص مدرسة القيروان في الأدب والشعر والنقد الأدبي وتكميليّة تمثّلت في تحقيقه كتاب ابن رشيق «قراضة الذهب». وهذا الاهتمام بالأدب بتونس يظهر كذلك في إشرافه على أطروحات ثلاث قدّمها ثلاثة من طلبته حول «الحياة الأدبيّة بافريقيّة في العهد الأغلبي والفاطمي ثمّ الحفصي ممّا يدلّ على أن الشاذلي بويحي كان صاحب برنامج أو مشروع متكامل يرمي إلى إبراز مكانة تونس الأدبيّة ومنزلة الأدب التونسي في مختلف عصوره، وكذلك «مساهمة الأفارقة في الحياة الثقافية بالأندلس».

كان الشاذلي بويحيى أيّام كان يعدّ أطروحته أو يشرف على أطروحات بعض طلبته يغذي بعض المجلات بل وحتّى بعض الجرائد التونسيّة اليوميّة بمقالات عن تاريخ الأدب العربي عامّة وبعض أعلامه من القدامى خاصّة مثل الخنساء وبشّار والمتنبّي والحصريّين وابن رشيق وابن خفاجة وابن شهيد ومن المعاصرين مثل الحليوي والشابي.

وتشهد مجلة حوليات الجامعة التونسيّة. وقد كان من أبرز مؤسسيها، على تنوّع بحوثه وعمقها ودقتها رائدة فيها الموضوعيّة في

البحث والتعبير عن رأيه في لغة عربية فصاحتها تحبّب إليك قراءة مقالاته المرّة تلو المرّة وفي العدد 28 لسنة 1988 من هذه المجلّة، وقد خصّص لتكريمه قائمة مفصّلة لكتبه ومقالاته سيفيد منها طلبة العلم جيلا فجيلا.

وتظهر شخصيّة الشاذلي بويحيى قويّة في التدريس والبحث يجادل الساند ويكشف الظنون معترفا لذوي الفضل بفضلهم ويفضح جهل الجاهلين ويرفع الغبن عن المغبونين كذا كان في كلّ ما كتب وكان في حياته خارج الجامعة مثال الاستقامة والكرامة وعزّة النفس وكان .لمّن يكره الموت والبلى ويعجبه ريح الحياة وطيبها، كان يحبّ السفر يبحث ويحاضر ويدرّس وينهل من ملذّات الحياة بأشهر مدن الغرب أو أشهر مدن العالم باريس وكان يقدّر الصداقة القدر الأعظم فلم يكثر من الأصحاب ولكنه يأنس أيّما إيناس لمن يصطفيهم من جيله أو ممن يصغره بكثير يبوح لهم بسرّه وبسرّهم له يبوحون يعبّرون عن فرحهم حينا وأحيانا يتألّمون وكم كان يخاف خوف أبي العتاهية إذ قال :

سيعرض عن كري وتنسى مودّتي ويحدث بعدي للخليل خليل

ويظهر هذا الخوف أيضا في ترديده بيت : الصمة القشيري

تمتّع من شميم عرار نجد فما بعد العشية من عرار

ولكن الموت قضاء والقضاء لا مردّ له .وكلّ من عليها فان، غير أنّ .موت أعلام الفكر ـ كما قال هو في تأبين حسن حسني عبد الوهّاب ـ توَرٌ لأجسامهم ليس إلاّ. بل ومن النّاس من يدخل بوفاته حياة الخلود. يموت الفتى فتتجلّى للأنام فضائله شاهدة مدى الأبد، وكذا موت بويحي.

الطيّب العشاش

حوليات الجامعة التونسية عدد 41 سنة 1997
(ص ص 11 الى 27)

طرافة الفارابي بين معاصريه في طرح إشكالية اللّغة العربية[1]

جاك لنقاد
Jacques Langhade
جامعة بوردو III فرنسا
المعهد الفرنسي للدراسات العربية
- دمشق -

إنّ القرن الرّابع الهجري / العاشر الميلاديّ هامّ فيما يتعلّق بتفكير العرب في القضايا المتّصلة بلغتهم. فمنذ نهاية القرن الثاني وضعت المؤلّفات الجامعة في النّحو واللّغة والعروض مع سيبويه والخليل. وتواصلت بعدهما حركة إنتاج المعرفة الكبيرة التي تدلّ أعمالهما على حيويتها. ولمّا ساهم الفارابيّ من وجهة فلسفية في هذه الحركة الفكرية الهامّة تنزّل في إطار عامّ نريد عرضه كي نبرز طرافته في أحسن مظاهرها.

فالحركة في بداية العلوم المصطلح عليها بعلوم اللغة كانت تلقائية أكثر مما كانت متّسمة بتفكير واع. وكان النّحاة واللغويون ينجزون عملا تطبيقيّا أكثر منه نظريّا ويحرصون حرصا شديدا على وضع قواعد الاستعمال أكثر من حرصهم على ابتكار علم جديد. ونلاحظ في هذا

(1) هذا مختصر البحث الذي ساهم به جاك لنقاد في الملتقى العلمي الدولي الذي نظّمته هيأة المجلّة بتونس من 23 الى 26 نوفمبر 1994 بمناسبة مرور ثلاثين سنة على تأسيسها وقد نشرت سنة 1995 أعمال الملتقى في 4 أعداد متوالية 36، 37، 38، 39 وتأجّل نشر هذا البحث لأسباب فنّية.

النّطاق الفترة التاريخية التي اقتضاها الأمرُ كي يأخذ مصطلح نحو مفهومه الحديث وكي تحصل صناعة المعاجم على بعض الاستقلال الذاتي وهذا إلى حدّ أنّ مصطلح «نحويون» استعمل في هذا المجال في «الكتاب» ليعيّن المشتغلين باللّغة أكثر من الذين نسمّيهم اليوم نحاة.

ويبيّن التّفكير اللّغويّ في مجال العلوم الدينية كالفقه والكلام أيضا هذا الحرص على تطبيق أوّلي لم يكترث بعد بتعريف مجال البحث تعريفا نظريّا. فالنّصوص التي تتناول اللغة العربية وضعت لهدف ديني يشبه ما ساد في بداية العلوم اللغوية. والنّصوص الدالّة على هذا كثيرة مثل كتابات ابن حزم وكتابات أبي حاتم الرّازي ...

إنّ اهتمام أئمّة اللّغة سرعان ما انصبّ على بيان المنزلة الخاصة المتميّزة للّغة العربية. إذ هي لغة الوحي. وهي بذلك أفضل اللّغات. وهي في نفس الوقت لغة الوحي لأنّها أكمل اللّغات. وماقاله الأزهري في هذا الشّأن في كتابه تهذيب اللّغة يفيدنا بصورة خاصّة[2] :

ففي إطار هذه الإشكالية ستوضع قضية أصل اللّغة بكلّ ما يترتّب عن اختيار التوقيت أو الإصطلاح من تتانج وستمثّل طرافة الفارابي في القطع مع هذه الإشكالية أو الأصحّ في معالجة قضايا اللغة في نطاق إشكالية فلسفية للتفكير في المعرفة. فهو يعيد بناء تكون اللّغة من وجهة نظرية ويفسّر استعمال العلامة اللغويّة بالحاجة إلى التواصل. وقد تجاوز مشكل التّساؤل عن أصل الغة الذي ظهر في عصره والذي انحصر في مقابلة الطبيعة بالاصطلاح ليتساءل عن قضية التّسمية. فاللغة ليست أداة تعبير وتواصل فحسب. وإنّما هي أيضا أداة معرفة تعتمد في الآن نفسه الألفاظ والمدلولات.

وتتميّز بذلك مقاربة الفارابي عن مقاربات معاصريه إذ لا تتنزّل ضمن إشكالية دينية سيطر عليها القرآن واللغة العربية. وينتج عن ذلك

(2) الأزهري ـ تهذيب اللغة ـ دار صادر ـ د.ت ص ص 9 ـ 10.

تقديم تصوّر يجعل من العربية لغة كسائر اللغات ومن العلوم الدينية علومًا كسائر العلوم. وقد وضع الفارابي من جهة أخرى فيما يتعلّق بألفاظ الفلسفة نظرية طريفة لأخذ الفلسفة عن أمّة لها لغة أخرى. وحلّل مختلف الوضعيات التي من شأنها أن توجد عند ما يجب وضع اصطلاحات جديدة للتّعبير عن مفاهيم جديدة.

إنّ الفارابي (870 ـ 950 م) رجل من القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد. وهو قرن هامّ جدًا في تاريخ الآداب والفكر العربي. فقد ظهر في الشعر والنثر والعلوم الدينية والفلسفة على السواء مفكرون أفذاذ ومصنّفون كبار ساهموا في ازدهار هذا العصر. فليس غريبًا أن يساهم هذا القرن مساهمة هامّة في قضايا اللغة العربيّة لغة العرب. لقد وجدت حركة فكرية كاملة حول هذه القضايا. وهي حركة تتنزل ضمن سنّة تعود إلى أقدم عهود التّراث العربي الإسلامي. وسيساهم الفارابي بدوره في هذه الحركة. ونريد في هذا السياق أن نبيّن بالخصوص كيف تمثّل مساهمة الفارابي عملا فلسفيا طريفا يختلف في أكثر من مظهر عن سابقيه ومعاصريه.

وسنفعل هذا أولا ببيان التّواصل الموجود في التّفكير اللّغوي من خلال تطوّراته منذ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي. وبهذا نتفهّم جيّدا القطيعة التي أحدثتها إشكالية الفارابي سواء في تساؤله عن نشأة اللغة أو في حياتها وتطوّرها.

إن تفكير العرب في لغتهم يعود إلى العقود الأولى من الاسلام والنّصوص. والأخبار الأولى حول هذا الموضوع ترجعنا إلى القرن الثاني بصورة دقيقة وإلى القرن الأول في إطار الروايات المطردة حول بداية النحو. وتحيل جميع الأخبار على أبي الأسود الدولي.

فالسّنة كما وصلت إلى القرن الرابع قارّة. ونجد ما يدل عليها من عديد الشهادات والأقوال ـ ولن نذكر إلاّ ما قاله ابن النّديم في الفهرست (65 ـ 71).

ـ «قال محمد بن أسحق «زعم أكثر العلماء أن النحو أخذ عن أبي الأسود الدؤلي وأن أبا الأسود أخذ ذلك عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام»[3].

ـ «قال أبو جعفر بن رستم الطبري «إنما سمى النحو نحوا لأن أبا الأسود الدؤلي قال لعلي عليه السلام وقد ألقى عليه شيئا من أصول النحو. قال أبو الأسود واستأذنته أن أصنع نحو ما صنع فسمى ذلك نحوا». وقد اختلف الناس في السبب الذي دعا أبا الأسود إلى ما رسمه من النحو. فقال أبو عبيدة : أخذ النحو عن علي بن أي طالب أبو الأسود. وكان لا يخرج شيئا أخذه عن علي كرّم الله وجهه إلى أحد حتّى بعث إليه زياد ان اعمل شيئا يكون للناس أماما ويعرف به كتاب الله. فاستعفاه من ذلك حتّى سمع أبو الأسود قارئا يقرأ أن الله بريء من المشركين ورسوله بالكسر. فقال : ما ظننت أن أمر الناس آل إلى هذا. فرجع إلى زياد. فقال : افعل ما أمر به الأمير فليبغنى كاتبا لقنا يفعل ما أقول»[4].

فهذه السّنة مفيدة لا من الوجهة التاريخيّة ولكن لأنّها تسمح لنا بفهم تصوّر العرب في ذلك العصر لنشأة النّحو والعلوم اللّغوية. وما يعنينا هنا هو الحرص المزدوج على الرّجوع إلى القرآن والعودة إلى الأجيال الأولى من المؤمنين ممثّلة في شخص عليّ. ويظهر الجانبان من هذه الأخبار بحسب تصويرها لأبي الأسود إما باعتباره تلميذا لعليّ يدوّن هو نفسه تعليمه وإما باعتباره عارفا باللّغة لا يقبل أن يضع قواعدها إلاّ من أجل لحن قرّاء القرآن.

الاحالة على القرآن تدلّ على أهمّية العامل الدينيّ في الدّراسات اللّغوية عند العرب وفي تصوّرهم للغة العربية. وسنرى هذا فيما بعد عند

(3) ابن النديم الفهرست. فلوغل. بيروت ـ ص 40.

(4) نفسه ـ ص 42.

التعرّض إلى كمال اللغة العربية. أمّا الحاجة إلى العودة إلى الأجيال الأولى من المؤمنين فهي دالة على الأهمّية التي أولوها إلى الإسناد وإلى الحاجة إلى سلسلة إسناد حقيقية. تلك هي إحدى خصائص السّنة الشفوية.

وتوجد سمة أخرى هامّة لبدايات التفكير اللّغوي تتمثّل في كيفية وعي هؤلاء المفكرين الأوائل في القضايا اللغوية بذاتهم. فنحن نرى اليوم بضرب من إسقاط مقولاتنا على الماضي أنّ هؤلاء هم النّحاة. ونترجم مصطلح نحو بكلمة (grammaire) ونحويّ بكلمة (grammairien). ويبدو أنّ ذلك تعسّف في العبارة إذا ما راعينا لغة سيبويه في الكتاب. (انظر في هذا الصّدد المعجم المفهرس لتروبو). والواقع أنّه مضى وقت طويل قبل أن تصبح مصطلحا يدلّ على ما يدل عليه (grammaire) من علم. وكان النّحاة مارسوا التطبيق أكثر مما وضعوا نظرية. فقد كانوا يبحثون عن وضع قواعد للاستعمال أكثر من ابتكار علم جديد. وشبيه بهذا وضع المعجميّة. فالمعاجم الأولى للألفاظ وأولى دراسات المفردات ظهرت كما هو شأن الكتب الأولى ذات الصبغة النّحوية خلال القرن الثاني للهجرة. وفي هذين المجالين نجد اليوم أنفسنا أمام وضعيّة خاصّة جدا تتمثّل في كتابين هامّين هما كتاب سيبويه وكتاب العين للخليل وقد حجب اكتمالهما تماما المؤلّفات أو المحاولات التي سبقتهما. ويضاف إلى ذلك في عصر لاحق أي في القرن الرابع / العاشر بعد أن تكوّن علم النّحو أن علم المعاجم رغم وضع مؤلفات أساسية لن يعتبر علما مستقلا بنفسه عن المعرفة اللغويّة.

بل صنّف العلماء فيه ضمن النّحاة (انظر في هذا قول صاحب الفهرست عن الخليل).

إنّ التّفكير في اللّغة يسم أيضا علوما كالفقه والكلام. فهذان العلمان كالنّحو يتسمان بطابع تطبيقيّ وبالحرص على الاستجابة إلى وضعيّات معيّنة أكثر من وضع نظريّة أو ابتكار علم ذي نزعة شاملة. ذلك هو شأن مختلف المدارس الفقهية التي تأسّست بحسب الحاجة. وهو شأن علم الكلام

أيضا. فهذان العلمان يتّصلان اتّصالا متينا باللّغة وذلك يبدو حتّى في تسميتهما.

أمّا في الفقه فسأكتفي بنصّين للشافعي (الرسالة - رقم 138 - 139 - ورقم 153) يبيّنان اكتمال اللغة العربية في ذاتها وبصفتها المقدّسة باعتبارها لغة الرسول. ومصطلح فقه نفسه يحيل إلى مجال اللغة بدلالته على الفهم كما هو الشأن في مصطلح فقه اللغة.

[138 - ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا. ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيّ. ولكنه لا يذهب منه شيء على عامّتها حتّى لا يكون موجودا فيها من يعرفه.].

[139 - والعلم به عند العرب كالعلم بالسّنة عند أهل الفقه. لا نعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء.].

[153 - .وأولى النّاس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبيّ ولا يجوز - والله أعلم أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد بل كلّ لسان تبع للسانه وكل أهل دين قبله فعليهم اتباع دينه.][5].

وكذلك الأمر وبصورة أوضح في علم الكلام الذي يحيل مصطلحه نفسه إلى ميدان اللّغة. ونجد في مؤلّف أبي حاتم الرازي .كتاب الزينة في كلمات العربية الإسلامية. مجموعة من النّصوص الهامّة عن اللّغة عامّة واللغة العربية خاصّة. ويقوم تفكير الرازي عموما على تأكيد تميّز العربية نظرا إلى دورها الديني المقدّس. فالعربية باعتبارها لغة التّنزول الأولى ولغة كلام اللّه لا يمكن ألاّ تكون قد بلغت درجة الكمال.

---

(5) الشافعي - الرسالة - ص ص 42 - 43.

وكمال العربية هذا وهو ضروري لأنّها لغة القرآن فلا يقتضي تبريرا دينيا فقط بل يقتضي أيضا تبريرا تقنيا : ويبيّن الرازي كيف أن طبيعة اللغة العربية وبنيتها تجعلان منها لغة تفوق كلّ اللغات الأخرى. ولأنّها اللبغة الأكثر اكتمالا من الناحية الصناعية فقد اختيرت لتكون لغة الوحي الأخير. فالرازي يقول :

«وبعثه بأفصح اللغات وأعطاه أتمّ الكلمات وأنطقه بأبين لسان ليفصّل للنّاس ما نزّل إليه بأبلغ بيان فقال عزّ وجلّ : «نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين (المجلد الأول ص 60).

ويضيف : إن أفضل اللغات الأربع لغة العرب وهي أفصح اللغات وأكملها وأتمّها وأعذبها وأبينها. ولم يحرص النّاس على تعلم شيء من اللغات في دهر من الدهور ولا في وقت من الأوقات كحرصهم على تعلم لغة العرب» ص 61(*).

وهذه طريقة في النّظر شائعة في التفكير اللغوي العربي. وينتج عنها أن العربية لم تعد لغة كسائر اللغات. فمنزلتها منزلة خاصة. فهي ليست مجرّد أداة صناعية كجميع اللغات بل هي حقيقة في ذاتها لها قيمة خاصّة بها.

ونجد مثالا عند الأزهري (282/895 ـ 370/980) المعاصر للفارابي وكان أصغر منه بخمس وعشرين سنة في مقدّمة كتاب «تهذيب اللّغة». ويمكن القول إنّ القرآن عنده هو البداية. ومحال أن يُتصوّر شيء غير هذا. فهو منطلق كلّ معرفة وكل علم وكل تفكير . فثمّة صلة وثيقة حميمة بين القرآن واللّغة العربية من حيث طبيعتها ونظرا إلى أنّ العربيّة

(*) أبو حاتم الرازي. كتاب الزينة القاهرة 1957 ـ 1958.

لغة النّزول فهي أفضل اللّغات. وتتجلّى هذه الأفضلية عند الأزهري بالخصوص في غزارة ألفاظها.

ويلخّص الثعالبي تلخيصا حسنا نظرة اللغويين هذه في الرسالة التي قدّم بها لكتاب فقه اللّغة قائلا :

- «من أحبّ اللّه تعالى أحبّ رسوله محمّدا صلى الله عليه وسلّم ... ومن أحبّ الرسول العربيّ أحبّ العرب. ومن أحبّ العرب أحبّ العربية التي بها أنزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب .. ومن أحبّ العربية عني بها وثابر عليها وصرف همّته إليها ومن هداه اللّه للإسلام وشرح صدره للإيمان وأتاه حسن سريرة فيه أعتقد أنّ محمّدا صلى الله عليه وسلم خير الرّسل والاسلام خير الملل والعرب خير الأمم والعربية خير اللغات والألسنة والإقبال على تفهّمها من الديانة إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين وسبب إصلاح المعاش والمعاد»[6].

فالجدل حول أصل اللغة قد قام في القرن الرابع / العاشر في عهد الفارابي هل هي توقيف من اللّه أم هي نتيجة اصطلاح وذهب أكثر اللغويين إلى التوقيف وبعضهم الآخر إلى المزج بين الرأيين.

وكانت الاشكالية عند الفارابي وإن ظهرت في السّياق الذي أشرنا إليه مختلفة تماما وتتسم بطرافة كبيرة بالنظر إلى معاصريه من اللغويين. فطرافته تتمثل في القطع مع طريقة وضع مشكل اللغة التي ميّزت معاصريه وسابقيه. فهو لا يعالج قضايا من وجهة دينية بل من وجهة فلسفية قائمة على التفكير في المعرفة كما سنرى بعد حين. فهو يتصور نظريا تكوّن اللّغة ويفسّر استعمال العلامة اللغوية بالحاجة إلى التواصل. فسيتجاوز قضية التساؤل عن أصل اللغة الذي ظهر في عصره من خلال

(6) الثعالبي - فقه الله - القاهرة 1972 - ص 21.

المقابلة بين التوقيف والاصطلاح ليتساءل عن قضية التسمية. فاللغة لم تعد أداة تعبير وتواصل فحسب وإنما هي أيضا أداة معرفة عن طريق الألفاظ والمعاني. ومن ناحية أخرى فبينما كان اللغويون العرب يصدرون عن نظرة دينية يسودها القرآن والعربية فإن الفارابي يعتبر اللغة العربية لغة من بين لغات أخرى ويجعل من العلوم الدينية علوما كسائر العلوم.

ففي الفصل العشرين من كتاب الحروف حسب تقسيم مهدي يتناول الفارابي قضية «حدوث حروف الأمة وألفاظها حسب العنوان الذي رسمه محسن مهدي. فإذا بقضية نشأة اللغة توضع بعبارات راجعة إلى المعرفة. فهو يقول : «ويبيّن أن العوّام والجمهور هم أسبق في الزمان من الخواص. والمعارف المشتركة التي هي بادئ رأي الجميع هي أسبق في الزمان من الصنائع العمليّة ومن المعارف التي تخصّ صناعة صناعة منها، وهذه جميعا هي المعارف العامية وأول ما يحدوثون ويكونون هؤلاء» (ص 134).

فكيف تنشأ هذه المعارف المشتركة ؟ يجري ذلك في مكان وبلاد معينة. ولمن يقيم بها طاقة واستعداد جسمي فسيولوجي طبيعي يؤهّل الانسان ليكتسب عددا من المعارف والتصورات والتخيلات الخاصة بقومه. (فقرة 1235/116).

(فإنهم يكونون في مسكن وبلد محدود. ويفطرون على صور وخلق في أبدانهم محدودة. وتكون أبدانهم على كيفية وأمزجة محدودة وتكون أنفسهم معدّة ومسدّدة نحو معارف وتصورات وتخيلات بمقادير محدودة في الكمية والكيفية ...).

وليس في هذا تفسير للغة فهي ناتجة عن الحاجة إلى الابلاغ المخصوصة بالإنسان. يقول الفارابي :

- «وإذا احتاج أن يعرف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضميره استعمل الإشارة أولا في الدلالة على ما كان يريد ممن يلتمس تفهيمه إذا

كان من يلتمس تفهيمه بحيث يبصر إشارته ثم يستعمل بعد ذلك التصويت. (ص 135 ـ 15 ـ 17).

فأوّل تصويت هو نداء يجلب انتباه من يريد الانسان إفهامه شينا ما. لكن سيصبح التصويت شينا فشينا في خدمة التواصل : فيستخدم الصوت للدلالة المباشرة على المسمّى عوض الاقتصار على النّداء فيقابل كل مسمّى يراد تعيينه صوت يقول في ذلك :

.ثمّ من بعد ذلك يستعمل تصويتات مختلفة يدلّ بواحد واحد منها على واحد واحد ممّا يدلّ عليه بالإشارة إليه وإلى محسوساته. فيجعل لكلّ مشار إليه محدود تصويتا مّا محدودا لا يستعمل ذلك التصويت في غيره. وكلّ واحد من كلّ واحد كذلك. (116 ـ ص 136 . 2 ـ 4).

ذلك هو تفسير نشأة العلامة اللغويّة التي تجمع دالا بمدلول. وبهذا قطعت خطوة كبرى تتجاوز المعرفة المحسوسة المباشرة. وتصبح العلامات شينا فشينا أكثر تعقيدا ويفضي ذلك أخيرا إلى تكوّن اللغة. ويتبع هذا التكون مبدأ السهولة أو الملاءمة : ويقول الفارابي في ذلك :

(فقرة 118 ص 136 ـ 14 وص 137، 2).

ـ .وظاهر أن اللسان إنّما يتحرّك أوّلا إلى الجزء الذي حركته إليه أسهل. فالذين هم في مسكن واحد وعلى خلق في أعضائهم متقاربة، تكون ألسنتهم مفطورة على أن تكون أنواع حركاتها إلى أجزاء (أجزاء) من داخل الفم أنواعا واحدة بأعيانها، وتكون تلك أسهل عليها من حركاتها إلى أجزاء أجزاء (آخر). ويكون أهل مسكن وبلد آخر، إذا كانت أعضاؤهم على خلق وأمزجة مخالفة لخلق أعضاء أولئك، مفطورين عى أن تكون حركة ألسنتهم إلى أجزاء أجزاء من داخل الفم أسهل عليهم من كركتها إلى الأجزاء التي كانت السنةٌ أهل المسكن الآخر (تتحرك)

إليها، فتخالف حينئذ التصويتات التي يجعلونها علامات يدلّ بها بعضهم بعضا على ما في ضميره ممّا كان يُشير إليه وإلى محسوسه أوّلا. ويكون ذلك هو السبب الأوّل في اختلاف ألسنة الأمم. فإنّ تلك التصويتات الأول هي الحروف المعجمة». (118، 136، 141 ـ 137، 2).

فاستعمال مبدإ السهولة يضع اللغة في ميدان العالم الواقعي بعيدا عن كلّ مرجعية أخروية. ونلاحظ أن اختلاف اللغات لم يعد ينظر إليه في سياق عقائدي أو ديني وإنّما في إطار عملي لا غير، وهو ناتج عن أسباب فيزيولوجية.

ويواصل الفارابي آراءه بعرض النظام الذي يتصوره للاشتراك والتسمية. ويلاحظ أن اللفظ الواحد في بعض الحالات يدلّ على أشياء مختلفة وأن ألفاظ العلم ذات دلالات تختلف عن ألفاظ الحياة العاديّة. فكان على كلّ علم أن يجد ألفاظا لتأدية المعاني الخاصّة به وتقيم عملية التسمية علاقة بين اللفظ والمعنى وبين نظام من الألفاظ ونظام من المعاني وهكذا ينحصر تساؤل الفارابي في نشأة اللغات المنطلقة من الأصوات إلى الحروف والوحدات المعجمية.

إنّ الفارابي يتجاوز التّساؤل الذي قام في عصره عن أصل اللغة والقائم على التقابل بين الطبيعة والاصطلاح. فهو يتوخّى موقفا دقيقا يقوم في الوقت ذاته على تواضع المتكلمين وتدخل منشئ للغة. فهو بعدم اكتفائه بالتساؤل عن أصل اللغة لا يمكنه أن يجتنب التقابل بين طرفين وبوضع القضية في نطاق المعرفة والتواصل تجنّب هذا التقابل. فليست اللغة أداة تعبير وتواصل فحسب وإنما هي أيضا أداة للمعرفة.

إنّ مقاربة الفارابي تتميّز عن طريقة معاصريه من جهة أنّها لا تقع في نطاق إشكاليّة دينيّة يسيطر عليها القرآن واللغة العربية فبفضل تفسيره نشأة اللغات وتنوّعها بأسباب فيزيولوجية اعتبر أن كل اللغات متساوية

وأن ما بينها من فروق لا تحيل إلى أسباب ميتافيزيقية أو دينية ولكن إلى أسباب عملية، ومن هنا لا مبرّر إلى اعتبار العربية لغة على حدة بل هي تصبح على عكس ذلك لغة بين بقيّة اللغات.

وسنجسّم هذا الاختلاف بين الفارابي والموقف التقليدي لسابقيه ومعاصريه وهو موقف اللغويين اللاحقين أيضا عندما نطالع نصّا مشهورا من كتاب المزهر حيث يستشهد السيوطي بمختلف المؤلفين وبالخصوص بنصّ للفارابي ليبيّن أنّ العربية الأصفى والأفصح هي لغة الرسول. وهو من قريش. وهذا يعني أنّ متكلمي العربية الفصحاء هم من هذه القبيلة. فبعد ذكر مختلف الشواهد يذكر نصّ الفارابي. ونقدّم الجزء الذي يقول إنّه اقتبسه عن فيلسوفنا في كاب الألفاظ والحروف :

«وقال أبو نصر الفارابي في أول كتابه المسمّى «بالألفاظ والحروف» : كانت قريش أجودَ العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النّطق، وأحسنها مسموعا، وأبينها إبانةً عمّا في النفس ؛ والذي عنهم نُقلت اللغة العربية وبهم اقتُدي، وعنهم أُخِذ اللسانُ العربيّ من بين قبائل العرب هم : قيس، وتميم، وأسد : فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثرُ ما أُخِذ ومعظمه، وعليهم اتُّكل في الغريب وفي الاعراب والتّصريف ؛ ثم هذيل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم.

وبالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضريّ قطّ، ولا عن سكّان البراري ممن كان يسكنُ أطراف بلادهم المجاورة لسائر الأمم الذين حولهم ؛ فإنه لم يؤخذ لا من لخم، ولا من جذام ؛ لمجاورتهم أهل مصر والقبْط ؛ ولا من قُضاعة، وغسّان، وإياد ؛ لمجاورتهم أهل الشام، وأكثرهم نصارى يقرءون بالعبرانية ؛ ولا من تغلب واليمن ؛ فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان ؛ ولا من بكر لمجاورتهم للقبط والفرس ؛ ولا من عبد القيس وأزْد عمان لأنهم كانوا بالبحرين مخالطين للهند والفُرس ؛ ولا من أهم اليمن لمخالطتهم

للهند والحبشة؛ ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة ولا من ثقيف وأهل الطائف لمخالطتهم تجّار اليمن المقيمين عندهم؛ ولا من حاضرة الحجاز لأن الذين نقلوا اللغة صادفوهم حين ابتدءوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم، وفسدت ألسنتهم. والذي نقل اللغة واللسان العربيّ عن هؤلاء وأثبتها في كتاب فصيّرها علما وصناعتهم. أهل البصرة والكوفة فقط من بين أمصار العرب. (ص 10 ـ 11) (المزهر 1. 211، 12. 212، 13).

ذلك هو الموقف الكلاسيكي للنحاة الذين سبقوا السيوطي وبالخصوص النّحاة المعاصرين للفارابي. فتأكيد أفضلية قريش له منزلة مخصوصة في هذا الوصف. لكن نصه الفارابي كما جاء في كتاب الحروف يختلف في نقاط هامة بالرّغم من التّشابه الظّاهر مع النّص الذي أورده السيوطي.

ـ «وأنت تتبيّن ذلك متى تأمّلت أمر العرب في هذه الأشياء. فإن فيهم سكّان البراري وفيهم سكّان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مائتين. وكان الذي تولّى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق. فتعلّموا لغتهم والفصيح منها من سكّان البراري منهم دون أهل الحضر، ثمّ من سكّان البراري من كان في أوسط بلادهم ومن أشدّهم توحّشا وجفاء وأبعدهم إذعانا وانقيادا، وهم قيس وتميم وأسدّ وطيّ هُذَيل، فإنّ هؤلاء هم مُعظَم من نُقل عنه لسان العرب. والباقون فلم يؤخذ عنهم شيء لأنّهم كانوا في أطراف بلادهم مخالطين لغيرهم من الأمم مطبوعين على سرعة انقياد ألسنتهم لألفاظ سائر الأمم المطيفة بهم من الحبشة والهند والفرس والسريانيّين وأهل الشام وأهل مصر». (ص 80 ـ الحروف ـ فقرة 135 ـ ص 147).

فأوجه الانتلاف كافية بين النّصين للذهاب إلى أنّ النّص الأول هو حقّا للفارابي كما أشرنا إليه وأنّه تغيّر تدريجيا أثناء نقله عبر الأجيال.

فالنصّان يؤكدان أهمّية قبائل البراري المقيمة في أواسط البلاد الأبعد عن الاتصال بغيرها من البلدان. ويؤكد كلاهما على المدينتين البصرة والكوفة. إلا أنّ الذي يلفت الانتباه في نصّ الفارابي هو أنّ الوجهة الدينية التي تبرز دور قريش الخاص والأساسي لم يصدر في أي حال من الأحوال عن نصّه. بل بالعكس. فغياب ذكر قريش يفهم منه أنّه واع بأن هذه القبيلة نظرا إلى دورها كملتقي للتجارة ومركز للحج كانت أبعد من أن تكون في حمى من التأثر بلغات أخرى ومن دون أن يعمل على تمييز قبيلة عن أخرى فإن الفارابي يرى أن أفصح لغات العربية صادرة عن القبائل المقيمة في وسط الجزيرة العربية. وهو بعدم الإشارة المتميّزة إلى قريش يقف موقف من لا يرى أن العربية لغة على حدة بالنظر إلى إحالتها على القرآن ونبيء مكّة. وإنّما هي لغة كسائر اللغات. ومن دون إنكار خصوصية العربية عمد الفارابي إلى ضرب من عقلنة اللغويات العربية. وإذا كان السيوطي يرى أنّ الأمر كله يتعلّق برجل واحد هو محمّد وبقبيلة واحد هي قريش ولا يحيل بالمرّة إلى التجذّر التاريخي فإن الفارابي يهتمّ بتحديد الزمان والمكان اللذين نشأت فيهما اللغة العربية. وذلك بين سنة 90 و200 كما يقول وباعتبار مساهمة المدينتين وعلاقاتهما بوسط الجزيرة العربية فهو ممثل لقراءة تاريخية أساسا تختلف عن القراءة الكلامية والدينية.

ويوجد جانب آخر نريد من خلاله بيان طرافة الفارابي في أفكاره اللغوية. وهو ما قدّمه عن أخذ أمّة من الأمم الفلسفة. فالمقصود بهذا أمة ترغب في امتلاك فلسفة قد تمّ تكونها. فالهامّ في مقاربة الفارابي أنّه يهتمّ في هذا الصدد بنشأة الاصطلاحات الفلسفيّة التي تسمح بالأخذ بناصيتها. وهذه النشأة تعود بنا إلى تكوين الأمة الأولى للاصطلاحات الفلسفية والمفاهيم التي مارستها في معالجتها. فهو يقول في كتاب الحروف : «فإن كانت الفلسفة قد انتقلت إليهم من أمة أخرى فإنّ على

أهلها أن ينظروا إلى الألفاظ التي كانت الأمة الأولى تعبّر بها عن معاني الفلسفة ويعرفوا عن أي معنى من المعاني المشتركة معرفتها عند الأمتين هي منقولة عن الأمة الأولى».

(الحروف / فقرة 155 / ص 157 / 19 ـ 158 / 2).

فالفكرة الأساسية أنّ الأمّة الأولى ركنت إلى المفاهيم العامة المؤهلة أكثر من غيرها للتّعبير عن المعاني الفلسفية. وبهذا كونت لغتها الفلسفية. ويفترض هذا أن يُوجد تطابق بين الحقول الدلالية للغتين. ويحلل الفارابي الامكانيات المختلفة. الأولى هي التي يكون للأمة الثانية نفس المفاهيم العامة التي تستعملها الأمة الأولى : فهو يقول : «فإذا عرفوها أخذوا من ألفاظ أمتهم الألفاظ التي كانوا يعبرون بها عن تلك المعاني العامية بأعيانها فيجعلوها أسماء تلك المعاني من معاني الفلسفة».

(الحروف / فقرة 155 ص 158 / 1 ـ / 2 ـ 3)

وأمّا في الحالة الثّانية فالمفاهيم العامّة التي تستعملها الأمة الأولى غير معروفة عند الأمة الثانية ويجب عندئذ اللجوء إلى المشابهة. ويقول : «فإن وجدت فيها معان نقلت إليها الأمة الأولى أسماء معان عامّة عندهم غير معلومة عند الأمة الثانية وليست لها عندهم لذلك أسماء وكانت تلك المعاني بأعيانها تشبه معاني أخرى عامّة معلومة عند الثانية ولها عندهم ألفاظ فالأفضل أن يطرّحوا أسماءها وينظروا إلى أقرب الأشياء شبها بها من المعاني العامّة عندهم فيأخذوا ألفاظها ويسموا بها تلك المعاني الفلسفية».

(الحروف / فقرة 155 ـ ص 158 . 1 ـ 4 ـ 8)

وأمّا الحالة الثالثة فهي أقرب إلى الثانية من جهة أن التشابه بينهما يحدث مع مفاهيم أخرى. ويقول :

- «وإن وجدت فيها معان سميت عند الأولى بأسماء أقرب الأشياء العامّة شبها بها عندهم وعلى حسب تخيلهم الأشياء وكانت تلك المعاني الفلسفية أقرب شبها عند الأمة الثانية على حسب تخيلهم الأشياء وكانت تلك المعاني الفلسفية أقرب شبها عند الأمة الثانية على حسب تخيلهم للأشياء بمعان عامّة أخرى غير تلك فينبغي أن لا تسمّى عند الأمة الثانية بأسمائها عند الأمة الأولى ولا يتكلم بها عند الأمّة الثانية» (الحروف. فقرة 155 - ص 158، 1. 128).

وتقوم الحالة الرّابعة كذلك على المشابهة. فهو يقول «وإن اتّفق أن كان معنى فلسفيّ يشبه معنيين من المعاني العامّة ولكلّ واحد منهما اسم عند الأمتين وكان أقرب شبها بأحدهما وكانت تسميتها له باسم الذي هو أقرب شبها به فينبغي أن يسمّى ذلك باسم هو أقرب شبها به».

(الحروف / فقرة 155. 1 - 18 - 21).

أمّا الحالة الخامسة والأخيرة فهي التي لا تجد فيها الأمّة الثانية أيّ مفهوم عامّ أو أي اسم بواسطته يمكن استعمال مبدإ المشابهة. وهذا قليل جدّا فينبغي كما فعلت الأمة الأولى اختراع أسماء أو نقل الألفاظ الأجنبية. ويقول في هذا هذا :

- «فإن كانت فيها معانٍ لا توجد عند الأمّة الثانية معان عامّة تشبهها أصلا - على أنّ هذا لا يكاد يوجد - فإمّا أن تخترع لها ألفاظ من حروفهم وإما أن يشرك بينها وبين معان آخر - كيف اتّفقت في العبارة. وإمّا أن يعبّر بها. بألفاظ الأمة الأولى بعد أن تغيّر تغييرا يسهل به على الأمة الثانية النطق بها ويكون هذا المعنى غريبا جدا عند الأمة الثانية إذ لم يكن عندهم لا هو ولا شبهه».

(الحروف / فقرة 155 - ص 158 - 124 - 17).

إنّ طرافة الفارابي في هذا العرض تكمن في أنّه تصوّر طريقة نشأة اللّغة تنزّلها في ميدان الفعل الإنساني أي في المجال الدنيويّ العارض بخلاف إشكالية الكثير من معاصريه الذين نظروا إلى اللّغة العربية من جهة علوية دينية.

تلك حسب ما يبدو لنا أهمية تصوّر الفارابي للّغة على نحو صريح أو ضمني فهو يتوخى وجهة نظر ترفض تفضيل لغة على أخرى ويبقى في ميدان النشاط الانساني والواقع. إلاّ أنّ ذلك لم يمنعه من أن يكون مفكّرا عربيا ومسلما كبيرا.

جاك لنقاد

حوليات الجامعة التونسية عدد 41 سنة 1997
(ص ص 29 الى 50)

مصطفى خريّف ناقدا(*)

إعداد : محمد قوبعة

ما ذكر النّاس مصطفى خريّف إلا تبادر إلى تبادر إلى الاذهان ذلك الشاعر الذي خلّف ديوان «شوق وذوق» وقلّ أن يذكر النّاس ديوانه الأول : «الشعاع» الذي صدر أواخر الأربعينات، ولكنّ الذين يعرفون أن مصطفى خريّف كان ناثرا أيضا قلّة قليلة، ولعلّ ذلك راجع إلى أن الرجل لم تُجمع آثاره النثرية - إذا استثنينا بعض القصص - حتّى يطّلع عليها الجمهور وحتّى يعرف هذا الجمهور أن مصطفى خريّف كان ناثرا بالقدر الذي كان به شاعرا، وربما كان - من حيث الكمية - ناثرا أكثر منه شاعرا، لذلك رأينا - في هذا البحث - أن نعرّف بأحد الجوانب غير المعروفة من أدب مصطفى خريّف وأن نسعى - من خلال ذلك - إلى تبيّن منزلة الرجل من أدباء عصره، انطلاقا من فصول كتبها ونشرها في المجلاّت، ونحا بها منحى نقديّا، وإن كانت هذه الفصول النقدية لا تمثل إلاّ جزءا من نثر مصطفى خريّف، إذ أنّه كتب القصّة (وقد نشرت بعض قصصه في كتب قائمة بذاتها، ولم ينشر بعضها الآخر إلاّ في المجلات،

(*) وُلد مصطفى خريّف بنفطة، (الجنوب التونسي)، سنة 1909. وانتقل إلى العاصمة سنة 1921، فكان من طلبة جامع الزيتونة، وبدأ الكتابة في الصحف والمجلات منذ 1929. وقرض الشعر حتّى استوى له ديوان «شوق وذوق» (1965). وتواصلت كتابة في مجال النقد والقصة والخاطرة إلى أواخر ايامه، وقد توفي سنة 1967 .

مثل : العالم الأدبي والثريا) كما كتب فصولا يمكن تسميتها بالنظرات أو الخواطر أو التأمّلات وكتب مقالات صحفية في جريدة «السرور» بامضاء «قلقة صحافي» وفي «الاسبوع» وفي «الدستور» (وكان رئيس تحريرها) وفي «الوزير» وفي «الصريح» وفي «الأخبار» وفي «النهضة» وغيرها.

وإذا ما تتبّعنا فصوله النقدية من خلال الصحف والمجلاّت التونسية، وجدنا أنّه كتب هذه الفصول ممتدةً في الزمن بين سنتي 1930 و1961، وهي فصول مبثرة في «العالم الأدبي» والثريا والندوة والزيتونة، والشعلة والأسبوع، والفكر وهي أهم الصحف والمجلاّت بتونس في المدة المذكورة. ومساهمة مصطفى خريّف فيها بفصوله النقدية دليل على حرص الرجل على المشاركة الفعلية في بناء الثقافة وارساء أسس متينة للأدب. ولعلّ أوضح دليل على ذلك هذا العدد الكبير من الفصول : فقد أحصينا بالصحف والمجلات المذكورة أربعين (40) فصلا نقديا[1]. تضاف إليها سبعة فصول من مختارات الأدب العربي وضع لها عنوان «ورقات» تارة، و«صفحة من أوراقي» تارة أخرى، وقد نشرها في مجلة «الثريا». وقد اخترنا أن نقصر بحثنا على هذه الفصول النقدية لضيق المجال عن الحديث عن نثر مصطفى خريّف كلّه. ورأينا أن نصنف هذه الفصول حسب المواضيع التي طرقها فيها، وأن نسعى من خلالها إلى تبيّن رؤيته الأدبية ومقاييسه النقدية ثمّ الى تقويم هذه التجربة النقدية قصد إبراز ثوابتها ومتغيّراتها وقصد وضع خريّف في المنزلة التي هو بها حقيق بين معاصريه.

I ـ تبويب الفصول حسب المواضيع :

إن هذا العدد الكبير من الفصول النقدية التي خلّفها مصطفى خريّف حريّ بأن يُجمع في كتاب، وينبغي أن يتجه التفكير إلى جمع تلك

(1) انظر الملحق وفيه ثبت بعناوين الفصول ومظانّها.

الفصول واخراجها لجمهور القرّاء لما لها من فائدة في رصد تطوّر الحركة الأدبية في تونس في الثلث الثاني من هذا القرن، وقد عملنا في هذا الفصل على التعريف بها، ورأينا ـ في هذا السياق. أن نرتّبها حسب المواضيع التي تناولتها، إذ أن تبويبها حسب الصحف أو المجلاّت قد يوقعنا في بعض التكرار والرتابة والاستعراض، وأفضى بنا ترتيبها حسب مواضيعها إلى تبيّن أنّ هذه النّصوص تتحدّث عن ثلاثة محاور كانت تمثل ضربا من الهاجس الملحّ على نفس صاحبها، وهذه المحاور هي : الأدب الشعبي، والأدب القديم والأدب الحديث.

1 ـ **في الأدب الشعبي** : تناول مصطفى خريّف هذا المحور بالحديث في عشرة فصول، وردت خمسة منها في مجلة الثريا[2] وأربعة في «الزيتونة»[3] وواحد في «الشعلة»[4]. وهي نسبة مهمّة من مجموع نصوصه النقدية وقد دارت أغلب هذه النصوص على محورين اثنين : التعريف ببعض شعراء «الملحون» الذين يعتبرهم من «الطبقة الأولى» مثل أحمد بن موسى والحاج أحمد عمّار وقاسم شقرون وغيرهم، ويتعلق المحور الثاني بابراز الخصائص الفنية لدى هؤلاء الشعراء وفي الشعر الشعبي عموما قصد بيان تأصله من جهة، وارتباطه بالوسط الذي نشأ فيه هذا الشعر من جهة ثانية. ولعلّ كلّ هذه الفصول تبسّط وتحليل لرأي كان قد صدع به سنة 1930 في مجلة العالم الأدبي[5] عندما انبرى مدافعا عن «الأدب القومي» وعن منزلته وعن أهميته معتبرا إياه الأصل،

(2) انظر أعداد : نوفمبر 1944 ص 30. مارس 45 ص 23. أفريل 45 ص 17. جوان 45 ص19. فيفري 46 ص 8.

(3) انظر أعداد : 54/7/8 ص 5 و54/7/15 ص 10. و54/7/22 ص2 و54/8/12 ص7.

(4) انظر العدد 28 بتاريخ 54/11/17 ص8 .

(5) الأدب القومي والأدب العالمي : مجلة العالم الأدبي، عدد 1 . مارس 1930 ص 14 ـ 15 .

ساعيا إلى دحض رأي من قال إن الخلود متصل بالأدب العالمي، ولنا عودة إلى هذا الموضوع.

2 ـ **فصول في الأدب القديم** : خصّ مصطفى خريّف الأدب القديم بأوفر قسط مما نشر من الفصول، فتناوله بالحديث في خمس عشرة مناسبة، دار حديثه فيها على الشعراء الصعاليك والحطيئة وبلاغة القرآن التي جعلت منه مثالا يحتذى ونموذجا يتبعه الشعراء، كما تناول «الهجاء في الشعر العربي» وتناول موضوع «الشّيب والشباب» أيضا، مشتعرضا آراء من فضّل الشيب وحُججه، وآراء من تحسّر على الشباب ونُبَذًا من أقواله، كما عقد فصلا للحديث عن الصفي الحلّي والبهاء زهير إثر صدور دراسة حولهما ألّفها عثمان الكعاك، وخصّ الجاحظ بفصلين تحدّث فيهما عن «دعابته» ودافع فيهما عن مذهبه في المزج بين الجدّ والهزل منتقدا رأي ابن قتيبة بوجه خاصّ.

ولئن كانت هذه الفصول في الأدب القديم تتسم بطابع تبسيطي تعريفي ـ والحق أن المجال لم يكن يسمح بغير ذلك ـ فإنها لا تخلو من إشارات مفيدة وملاحظات دقيقة تتخلل الحديث فتكشف عن خلفية ذهنية يصدر عنها صاحبنا، وتكشف عن مواقف وعن آراء ليست دوما المواقف السائدة، كرأيه في الهجاء أو في المديح إذ يقول : «ورأينا في المديح يخالف ما يزعمه بعض كتاب العصر ...»[6] كما تبيّن هذه الفصول ـ على ايجاز البعض منها ـ مقاييسه النقدية أيضا.

3 ـ **فصول في الأدب الحديث** : تمثل هذه الفصول نسبة هامّة أيضا من نقد مصطفى خريّف المنشور في الصحف والمجلات التونسية في الثلث الثاني من هذا القرن، وعدد هذه الفصول أربعة عشر فصلا، كان

---

(6) الحطيئة والقصّة الشعرية، الزيتونة، العدد 8، 1954/9/2، ص 8 .

حظ الشابي منها أربعة فصول، وحظُّ الدعاجي فصلا وحظّ يبرم فصلا أيضا وخصّصت بقية الفصول للحديث عن تأثير الأدب الفرنسي في الأدب العربي الحديث، وعن شعر الوطنية في الأدب العربي الحديث وعن مفهوم الابتكار والتقليد، وعن الواقعية في قصصنا الخ ...

ولا تخلو هذه الفصول كذلك من آراء نقدية ومواقف تبيّن مفهوم خريّف للأدب، شكلا ومضمونا، وتبيّن كذلك اهتمامه ببعض الظواهر الطارئة على الأدب العربي ومحاولة تفسيرها وتعليلها، كما يبيّن سكوت مصطفى خريّف عن بعض الأعلام أو عن بعض الأغراض الأدبية التي شاعت في الأدب الحديث موقفه من كل ذلك، كأن نرى الأدب الحديث عنده حكرا على البارودي وشوقي وحافظ ومطران وقابادو وخزندار.

II - مصطفى خريّف ناقدا :

إن الحديث عن الناقد يحتّم الحديث عن منطلقاته وتصوّراته الذهنية، كما يحتم الحديث عن الأسس الجمالية التي يعتمدها وعن المقاييس النقدية التي يميّز بها بين غث الأدب وسمينه، حتّى يتبيّن القارئ أن الناقد ينطلق من مفهوم ما لماهيّة الأدب ووظيفته، وينطلق من تصوّر ما للعملية النقدية ولوظيفة الناقد أيضا. ولهذا رأينا أن نقسّم هذا الجزء من البحث إلى ثلاثة أقسام، نتناول في أوّلها : ماهيّة الأدب بقطبيه اللذيْن يدور عليهما كلام خريّف وهما المضمون والشكل، ونتناول في القسم الثاني ما يتعلق بوظيفة الأدب وغايته، ونتناول في القسم الثالث مسألة النقد والناقد، من حيث المقاييس النقدية ووظيفة الناقد.

1 - **ماهية الأدب** : إن أول ظاهرة تلفت النظر، عند تناول هذه النقطة هي غياب تعريف دقيق واضح لماهية الأدب، ولكن مصطفى خريف قد أولى الشعر، أوفر نصيب من فصوله النقدية حتّى يخال القارئ

أنّه يوازي بين الشعر والأدب، أو أنّه يقصر الأدب على الشعر أو يكاد، فصاحبنا لم يتعرّض للنثر بالحديث إلا في مناسبتين، وذلك عند تناوله دعابة الجاحظ وعند تناوله قضية الواقعية في قصصنا، ثمّ إنه يضع عنوان : «في الأدب الشعبي» ويتحدث عن «الشعر» دون سائر فنون الأدب، فكأنه يواصل التقليد الأدبي المعروف الذي يعتبر الشعر أسمى فنون القول وأعلاها شأنا.

ومهما يكن من أمر، فإن خريّف على وعي تام بأن الأدب ينتمي إلى الفن، وبأن «الفن حاجة نفسية لازمة لتركيب الطبيعة، فهو يسري ويحيا وينمو ويتحرك في حالة الوعي والشعور وفي غير حالة الوعي والشعور»[7] ونستخلص من هذا الكلام أمرين : أوّلهما أن الأدب جزء من الفن، فليس كلُّ كلام أدبا، وهو جانب مهمّ في تصوّره، وسنعود اليه، وثانيهما أن الأدب ظاهرة ملازمة للانسان كيفما كان، حتّى يغدو - إذا تجاوزنا الفرد إلى المجموعة - «دليل تفكير الشعوب ومنار اهتدائها، كما يقول[8].

2 - **مقوّمات الأدب** : لعلّ أهم القضايا التي ساهم خريّف في الخوض فيها في هذا السياق تتصل بجانبين : الجانب الأول هو اللفظ والمعنى أو الشكل والمضمون، والجانب الثاني هو تردد الأدب بين المحلية والعالمية.

أما الجانب الأول فقد حسم فيه بما لا يدع مجالا للشك : إنه يسير على نهج من ذهب إلى أن المعاني مطروحة في الطريق وأن الفضل لمن يخرجها في ثوب أنيق وديباجة حسنة، ونسوق دليلا على ما نقول هذا

(7) في الأدب الشعبي. الثريا. فيفري 1946 . ص8 .

(8) أثر الشابي في التوجيه الأدبي. الشعلة. 54/10/22 . ص 8 .

الكلام من أحد فصوله النقدية : «يذهب من لا بصر له بحقيقة الشعر إلى أنه ينبغي اعتبار الموضوع الذي يعالجه الشاعر في حالتي السموّ والحطة مرجّحا يرفع ويحطّ من مقام الأثر وقائلة، وذلك خلط يجب التحفظ منه (…) لأن الواقع والحقيقة يقرّران أنّ الشعر أوسع أفقا من ذلك، فهو بيان مبتدع يعمد إلى الصور التي يقع عليها حس الشاعر فينفعل بأثرها ويبيّن ما طاف حوله من معان وما ارتسم فيه من صور فيها الوضوح والبيان وفيها الجدّة والطرافة.»[9] بل قد يتجاوز الأمر ذلك، وقد يبدع الشاعر عند تصوير مشهد تافه أو موقف لاجلال فيه «فيكسوه حلة من البيان والابداع تهزّ من إحساسك واستحسانك ما يحيط بالقطعة عالما من العظمة والتقدير.»[10] ويظل مصطفى خريّف على رأيه هذا الذي أبداه سنة 1945، فنراه يكتب سنة 54 : «ولدينا رأي في عموم الشعر نحرص على إذاعته ونشره، وهو في أصله مستمد من رأي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، لما سئلت عن حرمة الشعر وحملة القرآن على الشعراء فأجابت بأن الشعر كلام، يدخل فيه الحسن والقبيح (…) فالامر أعمّ من أن يُنظر فيه إلى مرمى القائل بل بنيغي أن يُنظر فيه الى مبلغ الصناعة من الاتقان والجودة.»[11].

ولا ينبغي أن يذهب بنا الظن إلى أن خريّف من الداعين إلى الصنعة اللفظية والبيان والبديع مطلقا، فجميع هذه المكوّنات مهمّة بل أساسية، شرط أن يتوفر معها جانب آخر لا يقل عنها أهمية وهو صدق العاطفة، لأن الشاعر «إذا دفع نفسه لتبيّن شيئا مهمّا في نظر الاصطلاح ولم يكن

(9) في الأدب الشعبي، الثريا، مارس 45 ص 23.
(10) المصدر نفسه.
(11) الهجاء في الأدب العربي، الندوة، ماي 1954 . ص 38 .

منفعلا في صميمه، فإنه يظل بادي التكلف سخيف العبارة، لا يتمتع بالوحدة الفنية التي تسبغ على الأثر حالة الخلود والبقاء»[12].

فحسن السبك والصياغة إلى جانب تيقظ الاحساس وصدق الانفعال يعتبران لدى مصطفى خريّف من أهم مقوّمات الأدب، وهذا هو الموقف الذي حدا به الى الدفاع عن الهجاء[13] عموما، وعن الحطيئة بوجه خاص، فعقد فصلا للحديث عن الهجاء مبيّنا أنه لا يحطّ من قيمة الشاعر، مستشهدا بأقوال لبعض الشعراء الهجائين الذين برّروا الهجاء والقول فيه، مخالفا رأي «أمير الشعراء أحمد شوقي» الذي لم يطرق باب الهجاء، وكان مفاخرا بذلك، مستخلصا آخر الامر أن «الهجاء ضرب من القول، أبلغه وأحسنه ما أدى مرام صاحبه بأحلى بيان وأوضح برهان»[14] وقد أملى عليه ذلك الموقف أيضا أن ينبري للدفاع عن «المديح» قائلا : ورأينا في المديح - يخالف ما يزعمه بعض كتاب العصر من أنّه مذلة واستعطاف ينافي عزة النفس (...) ويتضمن الكذب والمبالغة، فإن هذا القول زعم باطل إذ في المديح استحثاث لمناقب الحمد والثناء وايحاء بالمعروف والأخلاق الكاملة بصرف النظر عمّن يقع عليهم ذلك، فإن الشاعر يحشر اختياره وعلمه بطبائع النفوس وقوة بيانه ليتصوّر المثل الكامل للجمال الروحي»[15]. كما أملى عليه ذلك الموقف - ثالثا - أن ينافح عن «الدعابة» التي عُرف بها الجاحظ فيما كتب، وقد مزج في كتابه بين الهزل والجد»[16].

---

(12) في الأدب الشعبي - الثريا. مارس 1945 . ص 23 .

(13) الهجاء في الأدب العربي. الندوة. ماي 1954 ص 38 - 40 .

(14) المصدر السابق.

(15) من الأدب العربي : الحطيئة والقصّة الشعرية - الزيتونة - 1954/9/2 . ص8 .

(16) دعابة الجاحظ - الزيتونة. 56/3/28 ص 6 - 7 و56/3/30 ص 8 .

ونعتقد أن الحديث عن مقوّمات الأدب كما كان يراها مصطفى خريّف لا يكتمل دون التعرّض إلى «القصص الشعري» : فقد كان يعتبره «من أهم أركان الأدب، وكان يردّ على من يذهب إلى أن الأدب العربي خلو منه ناعتا إياهم بالجهل والتقصير في الاطلاع على التراث[17]، وقد كتب فصلا عن «أثر الشابي في التوجيه الأدبي» لاحظ فيه أن «الديوان الشعري الذي تركه أبو القاسم الشابي لقراء العربية يحتوي على قصائد وجدانية تُعَدُّ نماذج مازلنا نرى شعراء العربية في جميع أقطارها يترسمون خطاها ولكنها تخلو تقريبا من الشعر القصصي الذي يُعد اليوم عَصَب الأدب وعموده الفقري[18].

تلك إذن - مقومات الأدب، في جانبها الأوّل، جانب اللفظ والمعنى وقد بيّنا من خلال كلام خريّف أنّه يولي جانب الشكل أهمّية كبيرة متّبعا في ذلك خطى رؤية للأدب معروفة وتصوّر تقليدي مألوف.

أما الجانب الثاني، جانب تردد الأدب بين المحلية والعالمية، فإنه جانب قد أثاره خريّف منذ أن كان في سن العشرين حين كتب فصلين في العالم الأدبي أحدهما بعنوان : الأدب القومي والأدب العالمي، وثانيهما بعنوان الابتكار والتقليد[19]. وقد كتب الفصلين في إطار جدل ثار وقتئذ حول وجوب خلق أدب إنساني عالميّ يتخلى عن الصبغة المحلية ويتسع لسواها، فاذا بصاحبنا يذهب مذهبا - يخالف فيه تلك الدعوة، وينادي بخلق أدب قومي - وهو الأصل، وهو الأدب الذي يصوّر حياة صاحبه أو محيطه، ولكن هذا الأدب - على محلّيته، يرقى إلى رتبة الأدب العالمي أو الانساني إذا احترمنا قوميّتنا وأحسنّا صياغة ما نريد صياغته من أدب، لأن الصور

---

(17) الزيتونة. 54/9/2 . ص 8 .

(18) أثر الشابي في التوجيه الأدبي، الشعلة. 22 أكتوبر 1954 ص 16 .

(19) العالم الأدبي : أ. مارس 1930 ص 14 - 15 . ب. ديسمبر 1930 . ص 11 - 12 .

الفنيـة .لا تقتـصـر على انتـاج قطـر دون قطـر، بل يعمّ ذلك كل بلد وكل وسط، لأن الحـدود الاصطلاحـيـة لا تسـتطيع في رأينـا أن تشـمـل امتـداد الاشعـاع الفكري، بل ذلك تراث الانسـانية حيـث كانت.[20]، ويوافق هذا الامتـداد في المكان امتدادٌ في الزمـان أيضـا، فالظاهرة الأدبيـة لا يمكن أن تكون فـردية، وتطوّر الأدب لا يمكن أن يقـاس بعـمـر الأفـراد بل لا بد ـ في رصـد الظواهر الأدبيـة ـ من اعـتبـار الأجـيـال والقـرون[21]، وبذينك البـعـدين نتـمكن من الحـديث عن .الأدب العـالمي، الذي هـو في أصله أدب قومي محلّي حسنت صياغته وأخرج إخراجا رانقا يثير إحساس قارئه.

3 ـ **وظيفة الأدب** : إن ما يلفت النظر في فصول خريف النقدية هو تردد لفظة .المرآة، كلما وصل به الحديث إلى تناول وظيفة الأدب، ولا شك لدينا في أن مـردّ ذلك هو تـصـوّر للأدب يجـعله مـحـاكـاة للواقع وانعكاسا له، وهو تصـوّر قديم مـعـروف، ولكن خـريّف يلحّ عليه إلحاحا شـديدا ويعـود إلى ذلك مـرّات كثيرة، كقـوله : .ومـا دام الشـعـر تصـويرا للشـعـور والاحـسـاس، فلنقف عند هذا ولا نتخطاه (...) أفنطلب إلى المرآة التي وضـعنا أمـامهـا منظرا أن تقـدّمه لنا على غيـر حـاله ؟.[22] وإذا كـان الأدب كذلك، فـإنّ الأديب لا يـعـدو أن يكون ناقلا أمينا لما حـوله بعـد أن تمثله وهضـمه حتّى تبـدو صوره البيـانية .حـيّة نابضة، تنم عن قوّة الهضم في قـريحـة الشـاعر الذي يجعل مـا يقع عـليه حسـه مـعـدنا لا يفنى من ألوان البيان والتبيين ومـاذا يرجى من المرآة إلاّ أن تتجلى فيهـا المناظر التي ترتسم حـولها.[23]. ولا عـجب، بعد ذلك، أن ينقلب الأدب وثيقة تاريخية

---

(20) نظرات في الأدب الحديث. الزيتونة. 56/9/7 ص 9 .

(21) المصدر نفسه.

(22) الهجاء في الأدب العربي. الندوة ـ ماي .54 ص 38.

(23) في الأدب الشعبي. الثريا. مارس 1945 ص 24 .

اجتماعية، يُرجع إليها وتعتمد في دراسة أحوال مجتمع ما في فترة من فترات تاريخه ولكن الفرق بينها وبين سائر الوثائق يكمن في الصياغة والسبك والفنّ الذي يسري فيها، فيجتمع فيها الامتاع واللذة بالافادة يستقيها القارئ مّما تعرضه نصوص الأدب من صور تاريخية ومن تفاصيل حيّة عن حياة مضت[24].

وبذلك تكون وظيفة الأدب دائرة على أقطاب ثلاثة : التصوير والمحاكاة من جهة، والامتاع من جهة ثانية، والافادة من جهة ثالثة. وهي أقطاب متّصلة ـ كلها ـ بفلك الوسط الذي ينشأ فيه ذلك الأدب على يدي الأديب الذي يخرجه، ويجرّنا هذا الحديث إلى حديث آخر حول الأديب وخصائصه ومواصفاته.

4 ـ **الأديب والشاعر** : سبق أن ذكرنا أن الأديب أو الشاعر في عرف مصطفى خريّف كالمرآة تنطبع على صفحته مشاهد الحياة فيعكسها بأمانة كما هي بعد أن يضفي عليها من رونق أسلوبه وطلاوة ألفاظه وحسن بلاغته ورائق صوره ما يجعلها ماثلة حية أمام القارئ، ولكن هذه القدرة ليست شائعة بين النّاس، بل إنّها حكر على من مسّته العبقرية بعصاها،. فكانت لديه «تلك الطاقة الفكرية التي ترتفع بصاحبها فوق النطاق العادي المدروس للقيم الانسانية، وهي «طاقة مستعدة للانفلاق ذاتيا، فهي تصدع كل ما يغلّفها وتمزّق كل ما يلفها، وتخترق كل حجاب يحول بينها وبين بلوغ رسالتها وضرب هدفها»[25] ولكن هذه الطاقة ليست في رأيه ممّا يُكتسب بالدربة والمران، فهي مما يولد مع الشاعر ساعة ولادته، ولا يمكن أن تتصور شخصا فكّر يوما أن يتخذ أجنحة من

(24) في الأدب الشعبي ـ الثريا ـ فيفري 1946 ص 8 .
(25) علي دعاجي ـ شجون من حديثه. الفكر. ماي 1958 ص 21 .

النبوغ فيحلق بها في سماء العبقرية ليُشار إليه بالبنان[26]، غير أن الشاعر أو الأديب، بعد أن ملكته العبقرية وركب ناصيتها، لا بد أن يتأثر بالوسط الذي يضرب فيه، فتتفاعل فيه عوامل مشتركة بين الظروف والطبيعة»[27]، وتتبيّن - بذلك - تأثير نظرية المحاكاة في تصوّر الأدب وفي تصوّر الأديب، وهو ما يفسّر لنا أهمية الحديث عن الوسط الذي يحيا فيه الشاعر أو الأديب حتّى يغدو في كلام خريّف النقدي المصدر الأول لا للمواضيع التي يخوض الأديب فيها، فحسب، بل المصدر الأول أيضا للصور والخيالات والاستعارات التي تبيّن تمثّل نوع الحياة التي يضطرب فيها[28]، و«بذلك يظل الوسط والظروف التي يضطرب فيها الشاعر هي العامل الأول في تكوينه وإنشاء قريحته إنشاء متناسقا مع ما يقع عليه بصره وحسه من الأشياء»[29].

وقد سعى مصطفى خريّف إلى تطبيق رؤيته هذه حين حاول تفسير بعض الظواهر الأدبية، وخاصّة الظواهر الطارئة على الأدب الحديث مثل شعر الوطنية وهو شعر نتج في قرائح الشعراء نتيجة ما يعتمل في الوسط الذي يتحركون فيه[30].

5 - العملية النقدية لدى مصطفى خريّف :

ترتكز العملية النقدية مهما كان الناقد - على رؤية تتصل بمفهوم الأدب ووظيفته من جهة، وقد حاولنا فيما سبق بيان ذلك بإيجاز لدى

(26) أعلام يكاد يطمسها النسيان - الزيتونة - 56/2/23 . ص 10 .
(27) المصدر نفسه.
(28) الزيتونة - 54/7/22 . ص 2 .(في الأدب الشعبي - شاعر مطبوع).
(29) الأدب الشعبي - الثريا. مارس 1945 . ص 23 .
(30) شعر الوطنية في الأدب العربي الحديث - الزيتونة - 56/9/27 ص 3.

مصطفى خريّف، كما تستند إلي ركائز أخرى تتصل بماهية النقد ومقاييسه وهي تتصل إلى ذلك بوظيفة الناقد من جهة أخرى.

أما النقد، فهو في نظره مشقة وعناء يختمان بلذة ونشوة تدفعان إلى المواصلة ، لأن الأدب، كأعشاب الغابات المجهولة وأشجارها تحتاج لكي ننتفع بها ونحسن استغلالها إلى مشقة الارتياد وعناء الاكتشاف، وفي مقابل تلك المشقة وذلك العناء، هناك لذة كبرى تعوّض وتفوق ما يبذل من جهد ، وهذا التعويض الثمين هو المفاجأة، فيشتد العزم ويقوى الأمل والرجاء»[31].

فالناقد ـ من خلال ما تقدّم هو ذلك القادر على ارتياد المجاهل واكتشاف مكنونات النّصوص الأدبية، غرضه من ذلك الحصول على لذة أساسها ما تخبّئه تلك النّصوص من المفاجآت، ولكن غرضه أيضا ـ بعد الوقوف على تلك المفاجآت والالتذاذ بالنّص أن يفضي بما أحس به إلى غيره من القرّاء آخذا بيدهم، مساعدا لهم حتّى يتمكنوا ممّا تمكّن هو منه، فتتحقق لديه وظيفة النقد المزدوجة التي هي التثمين والارشاد.

ولكنّ العملية النقدية ـ بما هي اكتشاف والتذاذ ـ تحتاج إلى جملة من المقاييس التي بها يتمكن الناقد من التفطن إلى الزيف أو التزييف الذي يعمد اليه بعض ،الأفراد من أصحاب الذكاء]ليصلوا[إلى رتبة الفن ويحتالون لبلوغها بأقل مشقة وأصغر مجهود، وقد تتيح لهم مقدرتهم في التزويق أن يبلغوا درجة التأثير بالمظاهر الخادعة على (كذا(أهل السذاجة وسواد النّاس»[32] فالناقد متميّز عن سواد النّاس بما أوتي من القدرة أوّلا على تبيّن مواطن الثراء المعنوي والطاقة التعبيرية في النّص

(31) في الأدب الشعبي. الثريا ـ فيفري 1946 ص 8.

(32) في الأدب الشعبي ـ الثريا ـ فيفري 1946 ص 8.

الأدبي، وبما له من المقاييس التي يلتزمها في الحكم على الأثر الأدبي ثانيا.

وأول هذه المقاييس اعتبار «الفن في حقيقة حاله تعبيرا عن صور الحياة وألوانها وتسجيلا لتأثرات النفس البشرية بما يجري حولها من حركة الأشياء وتفاعل العناصر.»[33] فيكون هذا المقياس «معيارا صادقا ننقد به ما يعرض لنا من فن، فنثبت ما يحتمل أن تجري عليه تلك القاعدة (...) ونلغي ما يتنافر معها.»[34]، ولا شك في أن هذا المقياس وثيق الصلة بمفهوم الأدب لدى مصطفى خريّف كما بيّنّا سابقا وهو مفهوم يقوم على نظرية المحاكاة.

ومن أهم المقاييس النقدية لديه السعيُ إلى التزام الموضوعية والابتعاد عن العاطفية والمحاباة لأن «عواطف الابتهاج والتنشيط تضل عن مواقع الزلل»[35]، وقد ذهب إلى التأكيد على أن «من القواعد الصحيحة أن ما يجب من تفريظ الأعمال النافعة والتنويه بها لا ينبغي أن يكون حائلا دون إبداء الآراء حول ما يلاحظ من مظاهر النقص والعوج، وإلا فإن ما يُلمس من الفائدة المرتجاة يكون مبتورا أو معدوما إذ هو يمثل الميل وعدم الانصاف.»[36] وقد عاد خريّف إلى هذه المسألة، مسألة وجوب أن يبتعد الناقد عن التأثر العاطفي، مرّات عديدة، وبها برّر سكوته مدة من الزمن واحجامه عن الكتابة حول الشابي، وبها قدّم حديثه عن الشابي حين ذهب في مقاله الذي بعنوان : «تذكار واعتبار - و وقد أصدره بمجلة الفكر (أكتوبر 57) - إلى أن الشابي لم يكن أوّل المجدّدين في الشعر التونسي الحديث، وأنه ما كان ليقول هذا الكلام وغيره ممّا نراه على

(33) المصد نفسه.

(34) المصدر نفسه.

(35) و (36) الصفى الخلي والبهاء زهير - الاسبوع 26 - 12 - 55 ص 3.

درجة كبيرة من الأهمية لو لم يكن جادّا في السعي إلى التزام الموضوعية والتخلي عن العاطفة بحكم الصداقة التي كانت تربطه بالشابي.

أما ثالث المقاييس النقدية لديه، فهو أن يكون للناقد حسّ مرهف وأن يركن إلى حدسه وإلى ما ينطبع في خاطره من الأثر الأدبي لأن «الحقائق الفنية مثلها مثل الزهور، فهي تشمّ ولا تحكّ»[36].

وأما رابع هذه المقاييس فهو وجوب أن يلتزم الناقد في تحليله وتعليله الحجج المنطقية وأن يربط الأسباب بمسبباتها، وقد حمل مصطفى خريّف على عثمان الكعاك حين ذهب هذا الأخير إلى أن الصنعة «طغت على الصفي الحلّي والبهاء زهير حتّى غمرت شعرهما، كما نجد ذلك في الخط الكوفي فقد كان بسيطا في العهد الأغلبي ثمّ تحلى بصنعة رجولية محققة متزنة في العهد الفاطمي ثمّ طغت عليه في العهد الصنهاجي حتّى تخنث فردّ الموحدون الفعل الخ ..»[37] ويعلق خريّف على كلام الكعاك بقوله : «وهذا قياس غريب وربط لا يلتئم عند التدقيق فكيف يقاس تطور فنون الخط العربي بين العهود الأغلبية والفاطمية والصنهاجية والموحدية بشمال افريقيا بما جرى من الأساليب الأدبية في تطوّرها بين الصناعة والطبع عند أدباء المشرق»[38].

تلك هي العملية النقدية في منطلقاتها الفكرية وفي مقاييسها التي على الناقد أن يعتمدها حتّى يكون مرشدا إلى مواطن الحسن وإلى مواطن القبح في الأثر الأدبي على حدّ السواء، وحتّى يكون همزة الوصل بين الكاتب أو الشاعر والقارئ من جهة وبين الشاعر وانتاجه من جهة ثانية.

---

(36) نظرات في الأدب العربي الحديث ـ الزيتونة. 56/9/9 ص 9.
(37) الصفي الحلي والبهاء زهير. الأسبوع. 55/12/26 ص 13.
(38) المصدر نفسه.

III - تجربة خريّف النقدية : (محاولة تقويم)

إن المطّلع على فصول خريّف النقدية، يخرج بانطباع أول سرعان ما يتحول إلى يقين، وهذا الانطباع هو الحقيقة التي صدع بها هو نفسه في فصل عن الشابي بعنوان : تذكار واعتبار، حين قال : «أنا رجل مخضرم»[39] والخضرمة في اللغة تعني التوسط والأخذ من أمرين على تقابل وتضاد، ونستنتج من هذا كلّه أن خريّف كان في مرتبة وسطى بين التقليد المطلق والتجديد الجامح، وهذه المرتبة هي التي عرفت في مصطلحات تاريخ الأدب بالنزعة الاحيائية، ونحن نعتقد أن مصطفى خريّف إحياني دونما شك البتة في ذلك، والأدلة على ما نذهب اليه أكثر من أن تحصى، وسنذكر منها - تمثيلا لا حصرا - ما يلي :

1 - كتب خريّف فصولا في مجلة الثريا ووضع لها عنوان : ورقات أو «صفحة من أوراقي وهي فصول تحوي مجموعة من الأخبار استقاها من كتب الأدب ومجموعة من الأشعار أخذها من بعض الدواوين، وهو في ذلك يواصل التقليد المعروف المتصل بتصوّر الأدب، والقائم على «الاختيارات، ويمكن أن نضيف إلى هذه الفصول فصلا آخر قدّم فيه قصّة العصا للجاحظ ونشرها في مجلة الفكر[40]، كما يمكن أن نضيف إليها فصولا أخرى نشرها بمجلة الندوة تحت عنوان جامع لها هو : زهور من جنان الأدب العربي»، وكل هذه المختارات تبيّن أنه كان ممّن يدعو الى تمثل الأدب العربي في عصوره الزاهرة والنسج على منواله قدر الامكان.

2 - إذا تتبعنا الاعلام الذين يتكرر ذكرهم في فصوله النقدية ويتردد وجدنا المتنبي في المرتبة الأولى من الشعراء والجاحظ في المنزلة الأولى من الناثرين. ومصطفى خريّف لا يخفي إعجابه بالجاحظ بل هو ينبري

---

(39) أبو القاسم الشابي : «تذكار واعتبار. الفكر. أكتوبر 1957 ص 39.

(40) الفكر. أكتوبر 1958. ص 75 وما بعدها.

للدفاع عنه ويصل به الأمر إلى حدّ تقمّص اسمه، فيمضي بعض الفصول باسم : الجاحظ الصغير، كما نجده يأسف شديد الأسف لما أصاب العربية من جمود وأدبها من ركود في عصوره الانحطاط(41).

3 ـ يبيّن الاحصاء أن عدد الفصول التي خصصها للأدب القديم باعتبار «الورقات» ـ يفوق العشرين فصلا. وهو عدد يمثل أكثر من نصف ما كتبه من الفصول النقدية.

4 ـ إذا تحدث مصطفى خريف عن الأدب العربي الحديث، فإنه يقصر حديثه ذاك على سامي البارودي وحافظ وشوقي وخزندار وقابادو، فيعتبر شوقي أمير الشعراء وخزندار شاعر الوطنية الاكبر، وفي ذلك ما فيه من تبنّ لمواقف مدرسة البعث الشعري ولنهجها في تصوّر الشعر وفي صياغته. وإذا استثنينا الفصول التي كتبها عن الشابي ـ وفي أغلبها الحاح على أنّه لم يكن أول المجددين بتونس ـ والفصل الذي كتبه عن الدعاجي فإننا نرى مثله الأعلى في الشعر، الشعر العربي في عصوره الزاهرة متجليا في تجربة جماعة البعث الشعري، ولم نعثر لمصطفى خريف على فصل واحد يتحدث فيه عن جماعة المهجر ولا عن جماعة أبولو مثلا، فكأن سكوته عنهم دليل على اختلافه معهم في فهمهم للتجديد.

ويبدو لنا أن مصطفى خريّف كان تحت تأثير هاجس ملحّ طوال ما كتب من فصول نقدية تمتد على ثلث قرن تقريبا، وهذا الهاجس على قطبين أولهما أن خريّف كان يرغب رغبة واضحة في المساهمة في الحياة الأدبية بتونس وفي ارساء أسس متينة لتلك الحياة الأدبية وذلك بالتعريف ببعض النّصوص الأدبية الّتي كان يراها على قدر كبير من الأهمية وبتقديمها

(41) انظر مقال تأثير الثقافة الفرنسية على الآداب العربية ـ الشعلة. 54/11/26 ص 12.

إلى الجمهور على أعمدة الصحف وفي صفحات المجلات الأدبية وثانيهما شعور بضرب من المسؤولية أو بثقل المهمّة الموكولة اليه حتّى يسعى إلى تركيز نمط من الأدب على أساس نموذج يُحتذى، وهو في ذلك يقوم بدور المرشد إلى ذلك المثل الأعلى من الكتابة، حتّى بدت في بعض فصوله النقدية نزعة تعليمية لا تخفى، وهي أمر طبيعي وظاهرة عادية في مثل هذا المنحى الفكري والاختيار المنهجي.

محمد قوبعة

ملحق : قائمة بالفصول النقدية التي كتبها مصطفى خريّف ونشرها بالصحف والمجلاّت التونسية، مرتّبة ترتيبا زمنيا :

1 ـ الأدب القومي والأدب العالمي

العالم الأدبي، سنة 1، عدد 3، مارس 1930، ص 14 ـ 15 .

2 ـ الابتكار والتقليد

العالم الأدبي، سنة 1 عدد 10، ديسمبر 1930 ص 11 ـ 12 .

3 ـ بالريشة والقلم محمود بيرم.

السرور : عدد 3، 13 سبتمبر 1986 ص 3 .

4 ـ أين شعرنا الحماسي :

الدستور : سنة 1 عدد 1، 27 أوت 1937، ص 4 .

5 ـ غاية الفن

الدستور : سنة 1 عدد 4، 24 سبتمبر 1937، ص 4 .

6 ـ الشيب عند المتنبي

الزمان : عدد 476، 30 ماي 1939، ص 3 .

7 ـ وصف الرعد والبرق بين الأدب الفصيح والأدب الشعبي .

الثريا : سنة 1، عدد 2، جانفي 1944، ص 15 ـ 16 .

8 ـ في الأدب الشعبي

الثريا : سنة 1، عدد 10، نوفمبر 1944، ص 30 ـ 31 .

9 ـ محمد البشروش

المباحث : عدد 9، ديسمبر 1944، ص 7 و12 .

10 ـ في الأدب الشعبي

الثريا : سنة 2، عدد 3، مارس 1945، ص 23 ـ 24 .

11 ـ كرباكة والأدب الشعبي

الثريا ، سنة 2، عدد 4، أفريل 1945، ص 17 ـ 19 .

12 ـ بلاغة القرآن في الشعر

الثريا ، سنة 2 عدد 6، جوان 1945، ص 12 ـ 14 .

13 ـ في الأدب الشعبي

الثريا ، سنة 2، عدد 6، جوان 1945، ص 19 ـ 20 .

14 ـ في الأدب الشعبي .

الثريا ، سنة 3، عدد 3، مارس 1946، ص 8 ـ 9 .

15 ـ فكرته في الخيال الشعري عند العرب .

الأسبوع ، سنة 7 عدد 311، 24 نوفمبر 1952، ص 9 .

16 ـ زهور من جنان الأدب العربي : صعاليك العرب (1) .

الندوة ، سنة 1، عدد 9، سبتمبر 1953، ص 16 ـ 17 و21 .

17 ـ زهور من جنان الأدب العربي : صعاليك العرب (2) .

الندوة ، سنة 1، عدد 11، نوفمبر 1953، ص 17 ـ 18 .

18 ـ الهجاء في الأدب العربي .

الندوة ، عدد 3 (سلسلة جديدة)، ماي 1954 . ص. 38 ـ 40 .

19 ـ في الأدب الشعبي : الشيخ بوحاجب والشعر الملحون .

الزيتونة ، عدد 1 (السلسلة الجديدة) 8 جويلية 1954، ص 5 .

20 ـ في الأدب الشعبي القديم : ابن عروس .

الزيتونة ، عدد 2، 15 جويلية 1954، ص 10 .

21 ـ في الأدب الشعبي : شاعر مطبوع.

الزيتونة ، عدد 3، 22 جويلية 1954، ص 2 .

22 ـ في الأدب الشعبي : المرحوم قاسم شقرون مبدع الشعر .الصحفي الملحون.

الزيتونة ، عدد 6، 12 أوت 1954، ص 7 .

23 ـ زهور من جنان الأدب العربي : الشيب والشباب

الندوة ، عدد 6/5، جويلية أوت 1954، ص 37 ـ 39 .

24 ـ في الأدب العربي : الحطيئة والقصة الشعرية .

الزيتونة ، عدد 8، 2 سبتمبر 1954، ص 8 .

25 ـ ذكرى أبي القاسم الشابي : آثار الشابي في التوجيه الأدبي.

الشعلة : عدد 24، 22 أكتوبر 1954، ص 16 و20 .

26 ـ حول ذكرى الشابي : تأثير الشعر الفرنسي على النهضة الأدبية الحديثة للشعر العربي .

الشعلة ، عدد 25 ـ 29 أكتوبر 1954، ص 17 .

27 ـ الروابط الفكرية : تأثير الأدب على النهضة الأدبية العربية الحديثة .

الشعلة ، عدد 27، 12 نوفمبر 1954، ص 8 ـ 9 .

28 ـ لزوم ما لا يلزم في الأدب الشعبي أو الشعر الملحون .

الشعلة ، عدد 28، 17 نوفمبر 1954، ص 8 ـ 9 .

29 ـ تأثير الثقافة الفرنسية على الآداب العربية (3) .

الشعلة ، عدد 29، 26 نوفمبر 1954، ص 12 ـ 13 .

30 ـ الصفيّ الحلي والبهاء زهير .

الأسبوع ، عدد 411، 26 ديسمبر 1955، ص 3 .

31 ـ اعلام يكاد يطمسها النسيان .

الزيتونة ، عدد 4، 23 فيفري 1956، ص 10 .

32 ـ في الأدب : دعابة الجاحظ .

الزيتونة ، عدد 8، 23 مارس، 1956، ص . 6 ـ 7 .

33 ـ في الأدب : دعابة الجاحظ (2)

الزيتونة ، عدد 9، 30 مارس 1956، ص 8 .

34 ـ نظرات في الأدب الحديث .

الزيتونة ، عدد 21، 9 سبتمبر 1956، ص 9 .

35 ـ شعر الوطنية في الأدب العربي الحديث .

الزيتونة : عدد 27، 27 سبتمبر 1956، ص 3 و10 .

36 ـ بمناسبة مرور 23 سنة على وفاة أبي القاسم الشابي ،تذكار واعتبار

الفكر : سنة 3، عدد 1، ـ أكتوبر 1957، ص 35 ـ 39 .

37 ـ علي الدوعاجي : شجون من حديثه .

الفكر : السنة 3، العدد 8، ماي 1958، ص 21 ـ 28 .

38 ـ قصة العصا .... للجاحظ .

الفكر : السنة 4، العدد 1، أكتوبر 1958، ص 75 ـ 80 .

39 ـ بعث الثقافة التونسية واشعاعها

الفكر : السنة 6، العدد 4، جانفي 1961، ص 20 ـ 26 .

40 ـ قصصنا ... والواقعية .

الاذاعة : سنة 6، عدد 129، 1 جوان 1964، ص 47 .

حوليات الجامعة التونسية عدد 41 سنة 1997
(ص ص 51 الى 90)

من مراجع الائتلاف الى نماذج الاختلاف المأمون واكتشاف كتاب «جاودان جرد»

د. نزار التجديتي
كلية الآداب / تطوان

«هذا الربيع . . يضرب من شمّت الخليفة عند العطسة، فيشكى ذلك الى أبي جعفر المنصور، فيقول : أصاب الرجل السّنة وأخطأ الادب»
ابو حيّان التوحيدي

لعلّ من أبرز تناقضات البيت العبّاسي الثقافية ابّان العصر الذهبي للهلال العربيّ وللفكر والحضارة الاسلامية، تلك التي تتمثّل على نحو صارخ في التكوين العلميّ المختلف كلّ الاختلاف لابني الخليفة الكبير هارون الرشيد اللذين وليا بعد مأساة الفتنة الخلافة من بعده تباعا : عبد الله المأمون (ولي الخلافة عام 198 هـ)، الخليفة العالم، السياسيّ المستنير، المثقف القلق، والمعتصم (ولي الخلافة سنة 218 هـ)، الخليفة العاري من العلم، رجل السلطة الأميّ، العسكري المؤمن بالقوّة.

وللمؤرّخين العبّاسيّين ـ المتعاطفين كثيرا مع باعثي معالم ورموز الحضارة الفارسية القديمة، الناقمين أشدّ ما تكون النقمة على «ابن التركية» ـ روايات وقصص وأحدوثات تبيّن المستوى الثقافي المتباين للأخوين، وتكشف عن ارادتهما المختلفة في المجالين العلمي والأدبيّ، وتبرز عواقب

الاختيارات الجوهرية الناتجة عنها في القطاعين الاداري والسياسي. وتأتي أحيانا هذه الأقصوصات، التي لا تخلو من النوادر المضحكة، في شكل عتاب مباشر لا يبخل به أديب مثل الجاحظ على المعتصم، أو في صورة اعترافات ندم ترد على لسان هذا الأخير في لحظة ضعف تنتابه : «قال (المعتصم) : يا اسحاق ! في قلبي أمر أنا مفكّر فيه منذ مدّة طويلة، وإنّما بسطتك في هذا الوقت لأفشيه اليك. فقلت : قل يا سيدي يا أمير المؤمنين ! أنا عبدك وابن عبدك. قال : نظرت الى أخي المأمون وقد اصطنع أربعة أنجبوا، واصطنعت أنا أربعة لم يفلح أحد منهم ! قلت : ومن الذين اصطنعم أخوك ؟ قال : طاهر بن الحسين فقد رأيت وسمعت، وعبد الله بن طاهر فهو الرجل الذي لم ير مثله، وأنت فأنت والله الذي لا يعتاض السلطان منك أبدا، وأخوك محمد بن ابراهيم وأين مثل محمد ؟ ! وأنا فاصطنعت الأفشين فقد رأيت الى ما صار أمره ! وأشناس ففشل أيّه، وايتاخ فلا شيء، ووصيف فلا مغنى فيه ! فقلت : يا أمير المؤمنين ! جعلني الله فداك، أجيب على أمان من غضبك. قال : قل. قلت : يا أمير المؤمنين ! أعزّك الله، نظر أخوك الى **الأصول فاستعملها فانجبت فروعها**. واستعمل أمير المؤمنين فروعا لم تنجب اذ لا أصول لها ! قال : يا اسحاق ! لمقاساة ما مرّ بي في طول هذه المدّة أسهل عليّ من هذا الجواب»[1].

والحقيقة، أن تحليل «الواقع الثقافي» في مرحلة من المراحل التاريخية على أساس هذا الاعتبار الشخصيّ، وعلى منوال التاريخ السياسي بمفاهيمه السطحية العتيقة، ليس له اليوم من معنى أو مبرّر موضوعي. الاّ اذا كانت هذه الأسماء تلعب داخل المخاييل التاريخيّة للشعوب دور المشاغل التي

(1) ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، القاهرة، دار المعارف ج. 9، ص. 121 ـ 122.

تضيء معالم الطريق المظلم الطويل، وتقوم في الذاكرة الجماعيّة مقام العلامات البارزة التي تحدّد منعرجات التجربة الحضارية لأمّة من الأمم[2].

ففي هذه الحالة، للمؤرّخ في حقل الثقافة كل الحق في الاستئناس بالمسار الشخصيّ لبعض المشاهير، لبعض أعلام السياسة، لتكوين فكرة دقيقة عن الحركة الفكرية في لحظة من «اللحظات» التاريخية الحاسمة. لا سيما اذا كان هذا العلم أو ذاك قد عُرِف أصلا بانشغالاته وهمومه الثقافية، أو اشتهر على العكس بخموله الذهني في المسائل الثقافية.

ذلك ما يبدو جليّا في أمر هذين الخليفتين : المأمون والمعتصم.

كل واحد منهما يمثّل في نهاية المطاف قطبا من الأقطاب العظيمة التي تجاذبت العصر العبّاسي الأوّل، ذلك العصر السحريّ البرّاق : قطب الحضارة التي فوّضت أمرها للعقل والعلم، وقطب البداوة التي فرضها الفساد والجهالة. وبين هذين القطبين القويّين، المتصارعين في الخفاء، اتجاهات ومذاهب وميول وحركات اجتماعية وسياسية واقتصادية وفكرية وحضارية مختلفة الحدّة والشدّة، تتنافس فيما بينها تارة وتتفاعل طورا، دون أن يسيطر اتجاه منها على الآخر أو أن يقضى مذهب منها نهائيا على المذهب الآخر. ما دام تنافسها وتعارضها يساهم في التوازن العام الذي تنهض عليه الحياة الطبيعيّة لكل دولة ونظام وكيان حضاري.

فهناك الاستقرار السياسيّ الذي تنعم فيه مدينة السلام، تفسد جوّه الهادئ الرّتيب من حين لحين آخر التصفيآت الادارية (نكبة البرامكة، نكبة بني سهل)، وتعكّر صفوه بين الفينة والأخرى الثورات الاجتماعية العنيفة

---

(2) يقول الأديب الفرنسي الكبير شاطوبريان في مذكراته الموسومة بـ مذكرات من عالم الأموات : أثناء الثورات بمقدور الاسم العلم أن يصنع (من المعجزات) اكثر مما قد يصنعه الجيش.. CHATEAU BRIANO, Mémoires d'outre--tombe, Paris, Hachette, Coll. du Flambeau, s.d; t. II.

التي تنفجر بهذا الاقليم أو ذاك من دار الاسلام الفسيحة الأرجاء الغنيّة بالأعراق.

وهناك الرخاء الاقتصادي الذي تتمرّغ في فانضاته وخيراته أقليّة محظوظة (الطبقات العليا : أهل البلاط، الوزراء والكتّاب الكبار، القوّاد والولاة والعمّال، التجّار وأهل المال) تعيش في مناخ ألف ليلة وليلة، تعكس سرابه الصعوبات المادية التي تخنق الطبقات الدنيا وهي الأغلبية الغالبة في دار الخلافة.

هناك أيضا حوار راق جدّا للحضارات يفتح الباب على مصراعيه لعطاء الأمم المتحضّرة السالفة، تعرقل خطواته بشكل مباغت ردود سلبية ويانسة تصدر أحيانا حتّى عن كبار الخلفاء الذين قصدوا ريادة الحركة العلمية في زمانهم وقادوا فعلا فتوحات الفكر الحرّ الجديد، كردّ فعل الرشيد أمام ايوان كسرى العتيد، الذي يدخل طبعا في اطار الصراع الحضاري الهدّام العقيم. فقد «أمر الرشيد يحيى بن خالد (البرمكيّ) بالتقدّم في هدم ايوان كسرى فقال : لا تهدم بناء دلّ على فخامة شأن بانيه الذي غلبته وأخذت ملكه، قال : هذا من ميلك الى المجوس، لا بدّ من هدمه. فقدّر للنفقة على هدمه شيء استكثره الرشيد، وأمر بترك هدمه. فقال له يحيى لم يكن ينبغي لك أن تأمربهدمه، واذ قد أمرت فليس يحسن بك أن تظهر عجزا عن هدم بناء بناه عدوّك. فلم يقبل قوله ولم يهدمه»[3].

1. ملاحظات منهجيّة حول تاريخ «الأدب» العربي المنسيّ

لقد اختار المأمون السير بالثقافة العربية الاسلامية الى غاية الدرب، موظّفا أقصى ما في المستطاع امكانيات النموذج الثقافي العبّاسي، المتنوّع

---

(3) ابن عبدوس الجهشياري، كتاب الوزراء والكتّاب، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، تحقيق السقا / ابراهيم الأبياري / عبد الحفيظ شلبي، 1938م، ط. 1، ص. 229.

الروافد، العقليّ المنزع، المتسامح الطابع. أمّا المعتصم، فقنع من الثقافة بدون المتوسّط، ومهّد لعهد جديد من البداوة والتراجع والانكماش على الذات.

ليس القصد من هذه الدراسة تتّبع تناقضات ومفارقات البيت العبّاسي التي انعكست سلبيا على نشاط الفكر وحوار الثقافة وحركيّة الابداع في الربع الثاني من القرن الثاني الهجري العبّاسي، فذلك يحتاج الى دراسات تنقصنا في سوسيولوجيا الثقافة العربية الاسلامية، ونظم وتقاليد المعرفة المعتمدة زمنئذ.

وإنّما الغاية المتوخاة من هذه الأوراق معرفة الدور الذي لعبه «الأدب» المترجم والمنقول في عهد المأمون في الدفع بعجلة التطور الفكري والحضاري للكيان الثقافيّ العربي الاسلامي، وذلك من خلال بعض نماذجه المشهورة المرموقة، مثل «جاودان جرد» أو كتاب «الحكمة الخالدة» المنقول عن اللغة الفارسية.

ذلك أنه كان، كما هو معلوم لدى الجميع، للأمم المتحضّرة المغلوبة في دار الاسلام تراث أدبي غنيّ. واذا عرفنا أن هذا التراث - المكتوب والشفوي منه - كان يحمل في طيّاته تصوّرا معيّنا للطبيعة وللثقافة، وفهما خاصّا للانسان المكتسب للثقافة المتعلّق بأهدابها، ومفهوما محدّدا للتواصل الثقافي بين أبناء الجماعة الواحدة، أدركنا خطورة التغييرات التي أحدثها هذا النوع من الأدب في التركيبة الذهنية للإنسان العربي المسلم، وأهمية الفتوحات الفكرية التي قاد اليها أو مهّد السبيل اليها.

ان مفهوم الأدب الذي انتهى الينا من دهاليز العصور المتأخرة مفهوم عتيق عسير الهضم. وينبغي التأكيد كذلك على أن هذا المفهوم الزماني - الذي يختزل مراحل كاملة من عمر الثقافة العربية الاسلامية في أزهى عصورها - مفهوم ملفّق لا يمثّل كل تاريخ الأدب العربي، ولا أحسن

فتراته حينما دخل هذا الأدب معركة التغيير الثقافي والتجديد الفكري والتأصيل المنهجي، تلك المعركة التي خرج منها أدبا عالميا انسانيا خالدا.

لهذا وذاك، ربما يكون من المفيد القيام بدراسات زمنية (سنكرونية) لهذا الأدب حتّى يتسنى لنا الالمام بمجمل مساره التاريخي الماما كافيا، وتصحيح فهمنا لطبيعته ووظيفته في العصر الوسيط، ومن ثمّ اعادة بناء حقل هو في الحقيقة من أهمّ حقول التراث العربي الاسلامي وأخلده اطلاقا.

2. ملذّات المائدة الثقافية

من أبرز المظاهر والمعالم التي تمثّل العصر الذي جسّده المأمون موسوعية المعرفة، وتعدّد مناهلها ومشاربها، واختلاف ألوانها واتجاهاتها، وتعقّد اصطلاحاتها ومداخلها لدرجة كبيرة لا نستطيع نحن ادراكها في الوقت الراهن الاّ على سبيل الافتراض والترجيح. لأن بعد الزمان وتقدم العلوم الحديثة قد سحبا على التراث الأدبي والعلمي والمعرفي للعصور الذاهبة ظلالا كثيفة وحجابا سميكا جعلتنا لا نبصر فيه الاّ «أدبا» بليغا، منمّقا، متحفّيا (بالمعنى الضيّق لكلمة «أدب» : أي فني المنظوم والمنثور)، ولا نحتفل فيه الاّ بماله طابع أدبي فنّي خالص لا أثر واضحا بيّنا فيه لروح العلم ولا لجدل المذاهب الفكرية وصراع الأحزاب السياسية والطبقات الاجتماعية. «فالفكرة العامة الآن - تماما كما قال طه حسين في تقديمه لموسوعة اخوان الصفا - عند الذين ينصرون القديم ويتعصّبون له أن هذا القديم ينحصر أو يكاد ينحصر في الشعر والنثر وما يتّصل بهما من علوم اللغة وفنون الأدب. وهم لا يكادون يحفلون بالفلسفة والعلم الحديث على ما كان للقدماء من فلسفة وعلم - ولو قد أنصفوا أنفسهم، ولو قد لاءم الله بين عقولهم وأذواقهم لقدّروا الأدب القديم والعلم القديم والفلسفة

القديمة كلّها على السواء وفي شيء من العدل والانصاف. فليس أدب القدماء أشدّ لذّة وامتاعا للنفوس من علم القدماء وفلسفتهم»[4].

ولربما تمكّنا من استحضار وتمثّل المسار الهائل البعيد الذي قطعته الثقافة العربية الاسلامية، في عهد المأمون، في سبيل تنويع مصادرها الفكرية وتطوير نماذجها العلمية وفتح آفاق معرفية جديدة، اذا ما استعاد مخيالنا مجدّدا مكنون تلك الصور المجازية القديمة التي قرن فيها القدماء بين ميدانين متجاورين من الدلالة يجمع بينهما قاسم حسّي مشترك، كالاستلذاذ والانتشاء.

لنمعن، اذن، في هذه الرواية التاريخية التي سردها الامام الحافظ السيوطي : «وأخرج عن محمد بن حفص الأنماطي، قال : تغدينا مع المأمون في يوم عيد، فوضع على مائدته أكثر من ثلاثمائة لون، قال : فكلّما وضع لون نظر المأمون اليه، فقال : هذا نافع لكذا ضار لكذا، فمن كان منكم صاحب بلغم فليتجنّب هذا، ومن كان منكم صاحب صفراء فليأكل من هذا، ومن غلبت عليه السوداء فلا يعرض لهذا، ومن قصد قلة الغذاء فليقتصر على هذا. فقال له يحيى بن أكثم : يا أمير المؤمنين ! ان خضنا في الطّب كنت جالينوس في معرفته، أو في النجوم كنت هرمس في حسابه، أو في الفقه كنت علي بن أبي طالب رضي الله عنه في علمه، أو ذكر السخاء كنت حاتم طيء في صفته، أو صدق الحديث كنت أبا ذرّ في لهجته، أو الكرم فأنت كعب بن أمامة في فعاله، أو الوفاء فأنت السموأل بن عاديا في وفائه ! فسرّ بهذا الكلام، وقال : ان الانسان انّما فضل بعقله، ولولا ذلكم لم يكن لحم أطيب من لحم ولا دم أطيب من

---

(4) رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء، تقديم طه حسين، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، تحقيق مصطفى السقا / ابراهيم الأبياري / عبد الحفيظ شلبي، 1938 م، ط. 1، ص. 229.

ديم».[5]. ليس من المستغرب أن يربط ضيوف المأمون بين التعدّد الباهر المحيّر لألوان الطعام المعروضة عليهم (300 نوع)، واختلاف الفنون والعلوم والآداب التي كان يتقنها الخليفة المضياف، ومن ثم، الابتهاج بعيدين، عيد الأفراح وعيد الثقافة.

فاستعارة طعام المائدة وملذاتها للدلالة على النشوة المرتبطة باستهلاك أصناف العلم وأفنان الآداب استعارة قديمة التداول في الشرق الفنّان، حافلة بالدلالات الرمزية الدينية اللصيقة بالسعادة الأبدية في دار البقاء، استعارة جدّها استعمال هذا العصر المترف المتأنّق لتصوير نهم النفوس المرهفة الحسّ الى المعارف المتنوّعة، قديمها وحديثها. لأن «رغبة النفوس في العلوم المختلفة وفنون الآداب - مثلما سيحسن الوصف اخوان الصفا في القرن الرابع الهجري - كشهوات الأجسام للأطعمة المختلفة الطعم واللون والرّائحة».[6]. أو كما عبّر ابن قتيبة عن ذلك قبلهم، في القرن الثالث الهجري، حينما قال أن مثل المعرفة «مثل المائدة تختلف فيها مذاقات الطعوم لاختلاف شهوات الآكلين».[7].

وأول المقبلين على هذه «المائدة» الهائلة اللذيذة، والمستهلكين لقطوفها المنتهبين لخيراتها الغنية، الخليفة عبد الله المأمون نفسه، كما ألمح أحد الضيوف مادحا مقارنا بين معروضات المائدة وكثرة المعارف والعلوم التي عرف الخليفة باستهلاكها عظيم الاستهلاك وشهدت له بذلك كثرة ملاحظاته حول أصناف الأطعمة المعروضة : الطب، التنجيم، الفقه، ولم يعرض منها المادح الاّ القليل مكتفيا بالاشارة والتلميح.

---

(5) السيوطي، تاريخ الخلفاء، القاهرة، مطبعة السعادة، تحقيق : محمد محيي الدين، 1959، ط. 2، ص. 315 - 316.

(6) رسائل اخوان الصفا، ج. 1، ص. 202.

(7) ابن قتيبة، عيون الأخبار، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1925، ج.1، ص. «ك».

فتشبيه المأمون بهرمس ـ أبي المعارف والعلوم عند القدماء ـ مدح مبالغ فيه بدون شك. الاّ أنه ينطوي رغم ذلك على عدد من الاشارات التاريخية الهامّة، بعضها واضح والبعض مضمر مبتور من الذاكرة التاريخية. ففي هذا المدح اشارة واضحة الى ما عرف به المأمون من فضول علميّ واسع، دفعه الى تجاوز الموروث والتقليدي من المعارف الى الجديد العميق الدقيق، وان كان دخيلا مستحدثا.

وهذا الفضول، وان كان معروفا لدى الجميع، ينبغي الوقوف عنده وقفة خاصة، لأنّ فيه تعريفا بالآفاق الفعلية التي وصلت اليها الثقافة العربية الاسلامية، أو طمحت بلوغها في زمن المأمون، الذي امتدت فترة خلافته الى أكثر من عشرين سنة. وذلك نظرا لأن هذا الخليفة، الذي شغل مركز الحركة العلميّة العربية الاسلامية بكل ثقلها وامتداداتها وتحمّل عواقب رهاناتها، أراد في الحقيقة أن يكون أكثر من خليفة ـ أو بالضبط من سلطان ـ يقود ويسوس من أجل السياسة لا غير. أراد أن يكون خليفة ـ عالما (بكل ما تدلّ عليه هذه اللفظة من معنى وضعي). حاملا للعلم الأوّل، ملكا وفيّا لذاكرة آسيا الوسطى السياسية. وفي هذه الحقيقة الغائبة المنسية بيان بمضمر الاشارات الخفيّة.

3 ـ أنماط العلم

ما هي طبيعة فضول المأمون العلميّة، التي تعكس في واقع الحال فضول زمانه، وترنّ بأصداء اتجاهاته العلمية والأدبية وتيّاراته الفكرية والفنية ؟ ما أكثرها النّصوص القديمة التي صوّر لنا أصحابها مدى شدّة شغف المأمون بالعلم، وبصفة خاصة أصناف العلم الجديدة. .قال منصور بن المهدي للمأمون : أيحسن بنا طلب العلم والأدب ؟ قال : والله لأن أموت طالبا للأدب لي من أن أعيش قانعا بالجهل. قال : فالى متى يحسن بي

ذلك ؟ قال : ما حسنت الحياة بك»[8]. ويكفي أن نقارن بين هذا القول ورأي معاوية بن أبي سفيان في نفس الموضوع لادراك الفرق الشاسع بين السلالتين الأموية والعبّاسية حول المسألة الفكرية : «قال معاوية : ما أقبح بالملك أن يبالغ في تحصيل علم من العلوم، وإنّما المراد من العلم في الملك، هو أن يكون له أنس بها، بحيث يمكنه أن يفاوض أربابها فيها مفاوضة يندفع بها الحال الحاضر ولا ضرورة في ذلك الى التدقيق»[9].

وللمأمون تصوّر واضح لمفهوم العلم، وأنماطه، ووظيفة كل نوع منه على حدة، تصور يدرك تماما نسبية المعارف التي تطوّرها أمّة من الامم في لحظة تاريخية محدّدة، ويحدّد الثوابت والقناعات الجوهريّة في مجال العلم من المتغيّرات والمعطيات القابلة للنقاش والجدال. واذا كنّا قد اخترنا لتوضيح هذا التصوّر نصّا أورده الجاحظ، فلأن الراوي الذي يرويه شاهد عيان متميّز، عاصر المأمون، واتصل به، وألّف له، وناضل نضاله الايديولوجي. وفضلا عن هذا وذاك، لأنّ الجاحظ يبيّن في هذه الرواية بجلاء الطموح الكبير الذي حمله المأمون للثقافة العربية الاسلامية، واصراره على ألاّ يكون نموذجها المعرفي أقلّ تطوّرا وعقلانيّة وانفتاحا وعمقا من النماذج الثقافية التي بلورتها الأمم المغلوبة في أيام عزّها، بأيّة حجة من الحجج دينية كانت أو علمية : «قال سهل بن هارون يوما وهو عند المأمون : من أصناف العلم ما لا ينبغي للمسلمين أن يرغبوا فيه، وقد يرغب عن بعض العلم كما يرغب عن بعض الحلال. قال المأمون : قد يسمّى بعض النّاس الشيء علما وليس بعلم، فإن أردت هذا فوجهه الذي ذكرنا. ولو قلت : ان العلم لا يدرك غوره ... فالأمر لعلى ما قلت. فإذا

(8) الجاحظ، المحاسن والأضداد، دار مكتبة العرفان، د.ت، ص8.

(9) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1927، ص 11 ـ 12.

كان الأمر كذلك فأبدأوا بالأهمّ فالأهمّ ـ وقد قال بعض العلماء : اقتصد من أصناف العلم ما هو أشهى الى نفسك، وأخفّ على قلبك، فإنّ نفاذك فيه على حسب شهوتك وسهولته عليه ـ وقال (علماء) آخرون : علم الملوك النسب والخبر وجمل الفقه، وعلم التجّار الحساب والكتاب، وعلم أصحاب الحرب درس كتب المغازي وكتب السير. فأمّا أن تسمّى الشيء علما وتنهى عنه من غير أن يكون شيء يشغل عمّا هو أنفع منه، بل تنهى نهيا جزما، وتأمر أمرا. والعلم بصر وخلافه عمى، والاستبانة للشرّ ناهية عنه والاستبانة للخير آمرة به».[10]

فالعلم، في نظر المأمون، لا يقبل الفصل الشرعيّ بين الحلال والحلال البغيض، ولا يعترف بالتقسيم الاعتباطي بين العلم الخاص بالمسلم والعلم الخاص بالكافر، ما دام «العلم بصر والجهل عمى». أي ما دام العلم واحدا، دالاّ على الذات-الالهية، ومؤد ـ من هذا المنظور المعتزلي العقلاني ـ الى المعرفة الحقّة لله، التي تترتّب عنها كلّ المعارف الأخرى، كمعرفة الخير من الشرّ. تقول ماري برنون، المتخصّصة في الدراسات الاعتزالية، بهذا الصدد : «لا بدّ من تحديد اصطلاحي بين مصطلحي «علم» و«معرفة». اذ سننتقل باستمرار من أحدهما الى الآخر. وهذا التذبذب مصدره النّصوص المستعملة نفسها التي لا تميّز تمييزا خاصّا بين العلم والمعرفة. لنوضّح على وجه التبسيط أن كلمة «علم» تعيّن النتيجة الادراكية الواقعة خارج الذهن، التي تؤدي اليها عمليةالامتحان العقليّ (النظر). ولأنه للعلم فضلا عن ذلك، في الدراسات الاسلامية على وجه العموم ـ الله كموضوع أو على الأقل كهدف نهاني يأخذ العلم هيئة متعالية في الذهن. وله كملازم مفهوم اليقين الداخلي أو الاعتقاد الخاص بالايمان (لدرجة أنّه يمكننا مرارا ترجمة «علم» بـ «علم يقيني» و«المعلوم» بما هو معروف أو قابل للمعرفة معرفة

---

(10) الجاحظ، البيان والتبيين، بيروت، دار مصعب، د.ت، ج3، ص557 ـ 558.

يقينية)، فهو لا يقبل الشك ما دام يؤدي في نهاية المطاف الى الله. بينما يركّز مفهوم المعرفة على المظهر الذاتي للعلم، اذ هو نتيجة النظر كما يضبطه الذهن وهو علم الذات العارفة التي «لا يلصق بها هنا أيّ ايحاء صوفيّ أو عرفانيّ»[11].

وينبني على تحديد المأمون لمفهوم العلم أمور أساسية، منها :

أ) أن العلم يتعارض مع الثبوت والجمود المذهبي مثلما يتعارض مع الجهل، لأنّه أصلا نظر وبحث متواصل ومستمرّ في موجود «لا يدرك غوره» حسب قول المأمون، أو كما ذكر النّظام «العلم شيء لا يعطيك بعضه حتّى تعطيه كلّك»[12].

ب) ولذلك لا يمكن حصر العلم في أنماط العلم التقليدية التي قنّنها العرب المسلمون كالنسب والخبر والفقه والسيرة، الخ، لأن أهداف هذه «العلوم» محدودة بحدود الاختصاص الضيّق، وقيمتها رهينة ببيئة اجتماعية اقليمية وما طوّرته من نموذج ثقافيّ محلّي، لصيق بأعرافها وعاداتها ومرتبط بمصالحها الأولى والآنية.

ج) لا بدّ من تغيير نمط التفكير لدى علماء الاسلام من شكلي الرواية والاسناد، اللذين طبعا النماذج الثقافية العربية الاسلامية المهيمنة بميسم المحلّية أو العصبيّة أو الذرائعيّة، الى شكلي المناظرة والجدل، اللذين من شأنهما اكساب الثقافة العربية الاسلامية سمات عقلية ومنطقية كونية

---

(11) Marie BERNAND, La Notion de ᶜilm chez les premiers muᶜtazilires, Studio Islamica, XXXVI, 1972, pp. 24-25.

وانظر كذلك دراسة : Georges VAJDA, Atour de la théorie de la connaissance, Revue d'études juives CXXVI, 2-3, 1967.

(12) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة - بغداد، الخانجي الكتبي - المكتبة العربية، 1931، ج. 6، ص. 97.

وانسانية مؤكّدةو من جهة، والدفاع عن حقيقة الاسلام وعالمية رسالته في وجه خصومها الغلاة، من جهة أخرى[13].

في هذا السياق العلمي النشيط، يبرز دور «الأدب» الجديد الوافد عن طريق الترجمة والنقل والتجنيس في ترسيخ المفهوم الجديد للعلم وتشجيع أنماطه الجديدة في الحاضرة الاسلامية. «وضع أبان بن عبد الحميد بن لاحق، مولى الرّقاشيين - يقول الجهشياري - كتاب **كليلة ودمنة** شعرا، وأهداه الى جعفر، فوهب له مائة ألف درهم. وقد ذكر محمد بن داود في **طبقات الشعراء** أن يحيى بن خالد اشتهى حفظ كتاب كليلة ودمنة، فقلبه له أبان شعرا ليسهل عليه حفظه، وذكر أنّه أربعة عشر ألف بيت»[14]. ان ظهور هذا الجنس الأدبي الفريد، التي تجرى فيه حكمة القرون البائدة على ألسنة الحيوان، في الأدب العربي لا شك أنّه أحدث

(13) انظر دراسة بينس : S. PINES, Some problems of Islamic Philosophy, Islamic Culture, XI. 1937, pp. 60-73..

وراجع تقديم المستشرق الكبير نيبرج ابن الخيّاط كتاب الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة دار الكتب المصرية تقديم أحمد أمين، 1925، خاصة الصفحة رقم 56 : «لقد كان دار الاسلام في القرنين الأوّلين بعد الهجرة دار الحرب والنزاع، فتشاجرت فرق الأمّة وتخاصمت الأمة الاسلامية وأمم الأديان السابقة على الاسلام في الشرق .. ولم يزل في دار الاسلام عدد كبير من المسيحيين واليهود والثنوية لاسيما أصحاب ماني الذين كان مركزهم القديم في العراق، ولم يزل هناك، كثيرون على مذهب الديصانية والمرقونة وغيرهم من فرق الثنوية .. وكان لكل واحد من هذه المذاهب كلام مدقّق.. وكان الاسلام في بادئ أمره لم يبيّن علماؤه عقائده، ولم يبحثوا عنها على طرق منطقي فلسفي، فلم يكن للمسلمين ما يكفيهم مؤونة الخصوم ولم يستطيعوا أن ينازعوهم بأسلحتهم. وكذا الصفحة 59 : «فحلّت المعتزلة من تاريخ الاسلام محلّ المدافعين عن حوزة المسيحية في أوّل أمرها من تاريخ المسيحية .. فكما أنّه لا ريب في أن أولئك المدافعين هم الذين أسّسوا علم اللاهوت بمناظرتهم مع فلاسفة الوثنيّين واختلاسهم أسلحتهم من أيديهم عند ذلك، كذلك أوجدت المعتزلة كلام الاسلام وأسّسته .. وهذا اجتهاد بقي ثمره الى الآن».

(14) الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب، ص 211.

طفرة نوعية على مستوى الذوق الفنّي وعلى مستوى التأمّل الفكري. ولقد واكب انتشار هذا الجنس - الذي يحلّل ويفكّك منطق السلطة الاعتباطي ويفنّد أساليب الاستبداد السياسي - نقل جنس آخر في الأدبيات السياسية لا يقلّ خطورة عن الجنس الأوّل من حيث التأثير الذي مارسه آنذاك على نشأة وتكوين العقليات، وهو جنس «السير». يقول ابن النديم عن ابن المقفّع في **الفهرست**، «وقد نقل عدة كتب من كتب الفرس، منها كتاب **خدينامه** في السير، كتاب **آيين نامه** في الأمر، كتاب **كليلة ودمنة**، كتاب **مزدك**، كتاب **التاج في سيرة أنوشروان**، كتاب **الآداب الكبير**»[15]. كما يخبر ابن النديم عن ترجمات أبان بن عبد الحميد في جنس سير ملوك فارس : «وكان شاعرا، هو وجماعة أهله، واختصّ هو من بين الجماعة بنقل الكتب المنثورة الى الشعر المزدوج. فمن ما نقل ... كتاب **سيرة أردشير**، كتاب **سيرة أنوشروان**»[16].

وكلّها أجناس أدبية جديدة دفعت بقوّة الى اعادة صياغة التقليد الأدبي المعتمد، وساهمت في تكريس نموذج ثقافي عربي اسلامي مختلف كل الاختلاف عن النماذج السابقة، وخلخلت المفهوم التقليدي للعلم الذي يعتمد الشاهد والحجّة[17]، وفتحت أفقا فكريا رحيبا خصيبا جديدا كل الجدّة، له مرجعيّاته الذهنية المحدّدة وأدبيّاته الخاصّة.

4. علوم الأوائل

وممّا ينبغي لفت الانتباه اليه، هو أن رأي سهل بن هارون حول أصناف العلم التي ينبغي للمسلمين اجتنابها مجرّد مناورة خطابية، أراد بها

---

(15) ابن النديم، الفهرست، القاهرة، المكتبة التجارية، 1348 هـ، ص 172.

(16) نفس المرجع، 172.

(17) انظر ابن عبد ربه، العقد الفريد، القاهرة، المطبعة الأزهرية، 1928، ج. 1، ص 357 : «قال ابن عباس : كفاك من علم الدين ان تعرف ما لا يسعك جهله، وكفاك من علم الأدب ان تروى الشاهد والمثال».

صاحبها جرّ المأمون - وهو يعرف جيّدا موقف الخليفة من الموضوع - الى الردّ بشدّة على أولئك الذين كانوا يرون في نشر «علوم الأوائل» - ولهذه التسمية دلالاتها المعرفية والرمزية وخلفياتها الايديولوجية - على وتيرة لا سابق لها خطرا حقيقيّا على الثقافة العربية الاسلامية، أو لنقل بالضبط على نماذج الثقافة العربية الاسلامية التقليدية.

ذلك أن سهل بن هرون كان أحد خزنة مكتبة «بيت الحكمة» المرموقين، وأحد المترجمين المعروفين عن اللغة الفارسية، أي أحد أهمّ الممثّلين والمدافعين عن «العلم القديم» في دار الاسلام. وبنو سهل «أهل وزراء (المأمون) ... وكانت دولتهم في جبهة الدهر غرّة - يقول عنهم ابن طباطبا، وفي مفرق العصر درّة، وكانت مختصرة البرمكية، وهم صنائع البرامكة»[18].

وكانت حركة الترجمة والنقل والتأليف في مجال علوم الأوائل قد قطعت أشواطا هائلة، ودخلت في مرحلتها الحاسمة. حيث تجاوزت، في زمن المأمون، مجال «العلوم التطبيقية» ذات النفع الملموس - كالطب والهندسة والتنجيم، الخ الى «العلوم النظرية» - كالرياضيات والفلك والمنطق، الخ. ولعبت دورا أساسيا في الحركة الفلسفية الاسلامية سواء عند أهل الكلام أو عند المتصوّفة، بل صبغت العلوم الاسلامية بما فيها العلوم اللغوية والتاريخية بصبغة عقلية واضحة دائمة.

وقد شارك في هذا المشروع العلمي والحضاري الجبّار العديد من الأسر المقرّبة من البلاط المأموني كآل نوبخت وآل سهل وآل المنجّم، الذين عمل أبوهم في أوّل أمره مع الفضل بن سهل في التنجيم وكان مجوسيا فأسلم على يد المأمون. جاء في كتاب **الفهرس** لابن النديم : «ممن عني

---

(18) ابن طباطبا، **الفخري**، ص 165.

باخراج الكتب من بلد الرّوم : محمد وأحمد والحسن بنو شاكر المنجّم ـ وبذلوا الرغائب. وأنفذوا حنين ابن اسحاق وغيره الى بلد الروم. فجاؤوهم بطرائف الكتب وغرائب المصنّفات في الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرثماطيقى والطبّ. وكان قسطا ابن لوقا البعلبكي قد حمل معه شيئا فنقله ونقل له.[19]. ويشير ابن النديم الى رعاية آل المنجّم المباشرة للمترجمين، ممّا يدل على وجود خطة وتنسيق عال في عمليات الاشراف على جهود الترجمة : .قال أبو سليمان المنطقي السجستاني : ان بني المنجم كانوا يرزقون جماعة من النقلة، منهم حنين بن أسحق، وحبيش ابن الحسن، وثابت بن قرّة وغيرهم في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة.[20].

فأيّة دلالة لرأي سهل بن هرون في أصناف العلم المحرّمة على جماعة المسلمين، في هذا السياق المنعش للعلوم والآداب والفنون، غير دلالة التحريض القويّ وحثّ المأمون للاستمرار على النهج الثقافي الجديد.

كان اذن ردّ فعل المأمون على الاستفزاز الوديّ لمحاوره الذكيّ مفاجأة منتظرة أسعدت كثيرا سهل بن هارون، وأثلجت صدر المراهنين على نجاح واستمرارية النموذج الثقافي الفلسفي في البيئة العربية الاسلامية. ذلك أنّها بيّنت استخفاف المأمون الخفيّ بأنماط العلم التقليدية لوقوفها على خدمة مصالح فئة من النّاس دون أخرى، أي بسبب طابعها النفعيّ المباشر والصّارخ.

ويبدو أن مناورات سهل وزملائه كانت متواصلة في حضرة المأمون، مألوفة في مجالسه ومناظراته، عالية التخطيط والاحتيال،

---

(19) ابن النديم. الفهرست. ص 340.

(20) نفس المرجع. 340.

مرتبطة برهانات اجتماعية وسياسية وثقافية وحضارية كبيرة جداً[21]. لأنّنا نرى سهل وغير سهل يتصيّدون الفرص لرمي شباك تلك المناورات المتقنة على صيد كان يجاري صيّاديه في لعب الكرّ والفرّ.

والحقّ أن انتشار الأدب المترجم بوجه عام، والمترجم عن الفارسية بوجه خاص، ساهم أيّما مساهمة في نقل علوم الأوائل، لأنه هو الذي خلق المناخ الفكري المناسب لمثل هذه العملية، ورغّب المسؤولين والطبقة المثقّفة في هذا اللون من الثقافة المنقولة الى اللغة العربية، وعوّد كافة المتأدّبين على الأسلوب وصيغ التعبير الجديدة في لغة الترجمة، ومن ثمّ خلق عادات جديدة في القراءة والتفكير والتأليف ... وذلك بطبيعة الحال قبل انشاء «بيت الحكمة»، أي قبل ظهور المؤسّسة الى الوجود. فالمؤسسة - مهما كانت أهميّتها ودورها الفعلي في حركة الترجمة العربية - لم تخلق شيئا من عدم، وإنّما كرّست في نظرنا واقعا ثقافيا أصبح بفضل الترجمات الأدبية أمرا ملموسا لدى الجميع. «قال الفضل بن سهل للمأمون، وهو بدمشق بدير مرّ ان مشرف على غوطتها : يا أمير المؤمنين ! هل رأيت لحسنها شبيها في شيء من ملك العرب، يعني الغوطة ؟ قال : بلى والله، كتاب فيه أدب يجلو الافهام، ويزكّي القلوب، ويؤنس الأنفس أحسن منها»[22].

5. البحث عن الكتاب المفقود

لقد أحيطت ترجمة علوم الأوائل ونقلها ونشرها في زمن المأمون بهالة خاصّة من القداسة والتبجيل والتعظيم ساهمت في احلال الكتب المترجمة مكانة متميّزة جدّا في سلّم القيم الثقافية للمجتمع العربي

---

(21) انظر رسالة لويس ماسينيون المرجعية في هذا المجال :
Louis MASSIGNION, La passion d'al Hallāj, Etude d'Histoire religieuse, Paris, Libr. Orientaliste P. Geutner, 1922. 2ème éd.

(22) البيهقي، المحاسن والمساوئ، القاهرة. الخانجي، الكتبي، 1906، ج.1، ص.2.

الاسلامي، لدرجة سرعان ما صارت تنافس أو تكاد مرجع المؤمن والعالم والسياسي، أي كتاب الله، القرآن الكريم.

وأحسن مثال على الاحتفاء الطوطيمي الذي طال هذا الصنف من الكتب والشهرة الواسعة التي حظي بها في دار الاسلام كتاب «جاودان جرد» بدون شك. «قال الجاحظ : وحدثني الحسن بن سهل قال، قال لي المأمون : أيّ كتب العرب أنبل ؟ قال، قلت : المبتدأ ؟ قال : لا، قلت : فالتاريخ ؟ قال : لا، فسكت. فقال : تفسير القرآن، لأنه لا شبه له وتفسيره لا شبه له. ثم قال : أيّ كتب العجم أنبل ؟ فاستعرضتها، فقلت : كتاب «جاودان جرد» أنبل كتاب لهم، فدعا بفهرست كتب العجم، فجعل يلتمسه فلم يرد لهذا الكتاب ذكر. فقال : كيف سقط هذا الاسم عن الفهرست ؟ فقلت : هذا كتاب ذوبان (= الحكيم الهندي) وقد كتبت بعضه. فقال : ايتني به معجّلا. فوجّهت في حمله، فوافاني الرسول وقد نهض يريد الصلاة، فقال، فلمّا رآني مقبلا والكتاب معي انحرف عن القبلة وأخذ الكتاب وجعل ينظر فيه، فاذا فرغ من باب، قال : لا اله الاّ الله ! فلمّا طال ذلك عليه قعد وجعل يقرأ. فقلت : الصلاة تفوت، وهذا لا يفوت. قال : صدقت، غير أنى أخاف السّهو في الصلاة لاشتغال قلبي بلذيذ ما في هذا الكتاب، وما أجد للسّهو حائلا غير ذكر الموت، فجعل يقرأ «انّك ميّت، وإنّهم ميّتون»، ثمّ وضع الكتاب وقام فكبّر. فلمّا فرغ من صلاته نظر فيه حتّى أتى على آخره، ثمّ قال : أين تمامه ؟ قلت : عند ذوبان لم يدفعه اليّ. فقال : لولا أن العهد حبل أحد طرفيه بيد الله والآخر بأيدينا لأخذته منه، فهذا والله الكلام، لا ما نحن فيه من ليّ ألسنتنا في فجوات أشداقنا»[23].

(23) الحصري القيرواني، ذيل زهر الآداب أو جمع الجوامع في الملح والنوادر، القاهرة المكتبة التجارية الكبرى، د.ت، ص.77 ـ 78.

قبل الوقوف على القصة الرمزية التي تروى كيفية اكتشاف هذا النّص ونقله وما تتضمّنه من دلالات حضارية هامّة وما تنطوي عليه من اشارات تاريخية كثيرة، من اللازب التطرّق الى بعض القضايا الأوليّة التي يطرحها هذا النّص في سياق الأفكار الرنيسية التي تعالجها هذه الدراسة.

يستخلص المأمون، كما يوضّح النّص المروى من النموذج الثقافي العربي الاسلامي التقليدي عموده الفقري، القرآن الكريم، أساس التنزيل ومبرّر وجود العلوم العربية الاسلامية، ليبرز دور علم التفسير الخاصّ بين باقي العلوم في قراءة النّص الأوّل، المرجعي : دور المحور الرنيسي، الذي يقود ويوجّه انتاج العلم والمعرفة من المصدر القرآني بواسطة تقنيات خاصّة اتفق عليها أوّلا ثمّ اختلف حولها بعد ذلك. كيف ذلك ؟

سجّل المؤرّخون المسلمون تعلّق المأمون الكبير بالنّص القرآني، بحيث «روى الخطيب عن القاسم بن محمّد ابن عبّاد، قال : لم يحفظ القرآن أحد من الخلفاء غير عثمان بن عفّان والمأمون. وهذا غريب جدّا لا يوافق عليه، فقد كان يحفظ القرآن عدّة من الخلفاء. قالوا : وقد كان المأمون يتلو في شهر رمضان ثلاثا وثلاثين ختمة»[24]. الاّ أن هذا الاهتمام الفريد بالكتاب الأوّل - ناسخ الكتب السماوية السابقة - كان مقترنا عند هذا الخليفة بنظريّة في التفسير لا تأخذ بظاهر النّص، ولا تلتزم بواضح اللفظ، وإنّما تؤمن بوجود معنى محجوب ومستور لا يكشفه غير المتمكّن من أدوات التأويل.

وللتأويل، عند الشيعة الأمامية وكذلك عند بعض الفرق الاسلامية كالمعتزلة، أهمّية قصوى، كما هو معروف. فهو مفتاح القرآن، الذي يسمح بالتمييز الأساسي عندهم بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن. وهو بهذا المعنى

(24) ابن كثير البداية والنهاية، حلب، دار الرشيد، د.ت، ج10، ص249.

أعلى درجات العلم. وأساس «التفاضل» بين عامة النّاس وخاصّتهم، والفيصل الوحيد بين المسلمين عند الاختلاف. «كنحو اختلافنا في تأويل الآية من كتابنا - كما بيّن المأمون في مناظرته لمرتد خراساني، وتأويل الحديث عن نبيّنا مع اجماعنا على أصل التنزيل، واتفاقنا على عين الخبر. فان كان الذي أوحشك هذا حتّى أنكرت من أجله هذا الكتاب فقد ينبغي أن يكون اللفظ بجميع التوراة والانجيل متفقا على تأويله، كما يكون متفقا على تنزيله، ولا يكون بين جميع النصارى واليهود اختلاف في شيء من التأويلات، ولا لك أن ترجع الآ الى لغة اختلاف في تأويل ألفاظها، ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج الى تفسير لفعل، ولكنّا لم نر شيئا من الدين والدنيا دفع الينا على الكفاية، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة، وذهبت المسابقة والمنافسة، ولم يكن تفاضل، وليس على هذا بنى الله الدنيا»(25).

فالتفسير، عند المأمون، يعنى اذن التأويل. وهذه معرفة معقّدة في قراءة مجهول المعنى ومستوره داخل النّص، معرفة خاصّة ترتبط بعلوم الأوائل أكثر منها بأقوال السلف ومأثورات الصحابة والتابعين، لما فيها من تقنيات واحالات ورمزيات باطنيّة وغنّوصية وفلسفيّة لا عهد لأهل اللسان العربي بها. والمعروف أن المسلمين الأوائل كانوا يعتبرون الخوض في تفسير القرآن - حتّى التفسير اللغوي الأوّلي - أمرا مستنكرا لأنه مدعاة للاختلاف وتصدّع الأمّة(26).

---

(25) الجاحظ، البيان والتبيين ج.3، ص.559.

(26) راجع ما جاء في ذلك من الآثار عند ابن جرير الطبري مثلا في تفسيره المشهور جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت، دار الفكر، 1988، ج.1، ص.37 : «حدّثنا يونس قال : حدّثنا ابن وهب قال : أخبرني مالك عن يحي بن سعيد عن سعيد بن المسيّب أنّه كان ، اذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال : أنا لا أقول في القرآن شيئا». وانظر كذلك دراسة كلود جيليو : Claude GILLIOT, Les Débuts de l'exégèse coranique, Revue du Monde Musulman et de la Mediterranée, vol. 58, n° 4, 1990, pp. 82-100.

والمقصود أن التأويل على هذا النحو، الذي يمجّد الاختلاف أيّما تمجيد ويبرّر عدم ائتلاف الأمّة بالتفاضل الذي أراده الله بين عباده يلتحم بالحكمة القديمة ولا يرى تعارضا بين الفلسفة أو العرفان والشريعة ما دام الاثنان يخدمان في نهاية المطاف عقيدة التوحيد في نظر المأمون.

5.1. الترجمة حسناء فاتنة

لنعد الآن الى قصة كتاب «جاودان جرد»، والى منابع الحكمة الشرقية الخالدة. كيف تمّ اذن تأليف هذا العمل ؟ في أي ظرف زماني ومكاني دعت الحاجة اليه وكثر الطلب عليه ؟ ان إثارة هذا النوع من الأسئلة الخاصة بملابسات النّص اللصيقة بالتلفّظ لا فائدة من ورائها اذاكان بالامكان الاستغناء عنها والتعامل مباشرة مع الملفوظ وحده. غير أن القدماء ربطوا عقدة الحكي بسياق القراءة، وتفنّنوا في تنضيد مستويات التلفظ على منوال يسمح للقارئ بعبور عوالم تجربته الى عوالم الحكي الخيالية، واستطاعوا بذلك ايهامنا بتعايش الحقيقة والمتخيّل في دروب الحكمة الطريلة.

ذلك ما نلمسه عند اعتبار ظروف نشأة كتاب «جاودان جرد». «وكان سببه على ما ذكر الجاحظ أن بعض الاكاسرة كان زاهدا في كتب الأدب، راغبا في التكبّر عن النظر فيها، والتعظّم عن الاشتغال بشيء منها، وكان له وزير يقال له كنجور بن اسفنديار فصنع ترجمة لكتاب لم يعلمها أحد وجعلها في ورقة وألقاها الى الملك. وكانت الترجمة : **هذا كتاب تصفية الأذهان ونقاء الفكر وسرج القلوب من كتاب واضح عمود الحكمة**. فلمّا نظر الملك الى الترجمة شغفته، فقال لكنجور : لقدغلبت هذه الترجمة على هواي، وقادت عزمي وبعثت رأيي على هذا الكتاب، فسل عنه سؤالا حفيّا يرجع بجلية الخبر وابعث الحكماء الأدلاء على تفتيش منازل الحكماء فإن وجدته في شيء من ممتلكتي كنت أولى

النّاس باصطناع صاحبه، وان وصف أنه في شيء من أقاليم الهند كتبت الى ملك ذلك الاقليم وسألته المنّ علي بدفع نسخة منه، وكافأته بهدية مكافأة مثلي على وجود طلبته. فقال كنجور : أيّها الملك لست أفزع باستفراغ مجهودي والله المعين. وصار الى منزله ولم يخرج منه حتّى صنع كتابه المعروف بجاودان جرد»[27].

تطرح قصة ظهور كتاب «جاودان جرد»، فيما تطرحه من مسائل للتفكير والاعتبار قضية علاقة الحكمة بالسياسة بوجه عام، وعلاقة الأدب بالحكمة بوجه خاص. العلاقة الأولى احتلت حيّزا كبيرا في الفكر الديني والسياسي لآسيا الوسطى نظرا للصلة الوثيقة لمفهوم الشرعيّة الدينيّة بمفهوم الرياسة السياسية عند الساسانيّين، وقيام الدولة عند هؤلاء على نظام الطبقات الهندوستي الأصل، الذي يضع رجال الدين والحكماء في مكانة النصحاء الأوصياء للاكاسرة، بل يؤهلهم أحيانا لاختيار خليفة الملك أو رفضه واسقاطه عن العرش[28]. ولذلك خلف لنا الفرس ارثا غنيّا في الحكم والآداب القديمة، التي تميّزوا بها عن باقي الأمم المتحضّرة. يقول ابن طباطبا : «يختلف علوم الملوك باختلاف أرائهم. فأمّا ملوك الفرس فكانت علوم حكما ووصايا وآدابا وتواريخ وهندسة، وما أشبه ذلك»[29].

ومع ذلك، ظلّت العلاقات بين السّاسة ورجال الفكر يسودها من حين الى آخر التوتّر والصراع والاصطدام في الامبراطورية الفارسية، لدرجة دفعت أحد الأكاسرة مرة الى قتل المفكّر والحكيم الأديب بزرجمهر، الذي ظلّ عالقا بالذاكرة الجماعية للمثقّفين الفرس الى عهد العبّاسيّين، شاهدة

---

(27) الحصري، ذيل زهر الآداب، ص74 ـ 75.

(28) أرثر كريستينسن، ايران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشّاب، بيروت، دار النهضة العربية، د.ت، ص52 ـ 53.

(29) ابن طباطبا، الفخري، ص12.

ذكراه على عدم جدوى عنف السلطة وعلى تعالى الحكمة على التاريخ .قال بزرجمهر : ما ورّثت الآباء الأبناء شيئا أفضل من الأدب، لأنها تكتسب المال بالأدب وبالجهل تتلفه فتقعد عدما منهما.[30]

اذا كان منطلق السلطة ذرائعيّا، اعتباطيّا في بعض الأحيان، مكيافيليّا في كثير من الأحيان، فكيف السبيل الى تصحيح مسار التاريخ الانساني الذي أفسدته السياسة البشرية ؟ وكيف بالامكان انقاذ السلطان من منطق القوّة الذي قد يستعبده استعبادا، واسماعه صوت الحكمة الخالدة التي توصي بالعدل والاصلاح ؟ هنا يبرز دور الأدب في ابلاغ رسالة الحكمة الى السلطان الغافل عنها، وبالضبط جنس الترجمة الذي يلبس الحكمة ثوبا جذّابا مثيرا لامعا.

لقد كان كسرى ملكا متجبّرا، متكبّرا، متعظّما، مبهورا بالقوة والمال والجاه، .زاهدا في كتب الأدب،، كما تروى القصة، مشغول البال والخاطر بهواجس السياسة والعرش، مشوّش الفكر بملذّات اللحظة وملاهي البلاط العديدة. وكان من الممكن أن تظلّ حاله كذلك طيلة ملكه، وأن تذهب حياته سدى، لو لم يكن لهذا السلطان وزير حكيم فكّر في مصلحة المملكة والعباد، وأردك أنّه لابدّ من اصلاح أمر الملك. .فصنع ترجمة لكتاب لم يعلمها أحد ـ وألقاها الى الملك.. وانتظر، حتى يرى كيف سيكون وقع المفاجأة على الملك.

فوقع الملك أسير هذه الحسناء الفاتنة للنظرة الأولى، فسأل عنها الوزير وألحّ في السؤال حتّى قدّمها له الوزير باسمها الكامل : جاودان جرد. فتغيّر مجرى حياة كسرى كلّيا، الذي تصالح بذلك مع الحكماء وعاد الى رشده، واكتشف مسالك الحكمة الخالدة الخفيّة أخيرا.

---

(30) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج2، ص120.

والجدير بالذكر أن القصة تفسّر بصورة غير مباشرة السبب الذي من أجله كانت الكتب المترجمة محظورة مكروهة في الكثير من الثقافات القديمة، وهي الفتنة العظيمة التي كانت تمارسها دائما على العقول[31]. وذلك نظرا للسحر الهائل الذي كانت تشكله سواء على مستوى المدلول الفكري المتميّز، أو على مستوى الصياغة الأدبية والأسلوب والمصطلح الجديد.

الترجمة تنقل وتمرّر الى اللغة الأم مضامين جديدة وأفكارا مختلفة عن تلك المتداولة في الساحة الثقافية، كما تحيل الى عوالم تجربة مغايرة في الزمان والمكان، وتفتح من ثمّ آفاقا ذهنية ومعرفية غير مألوفة تبعث على التأمّل والتغيير في نماذج الواقع وقوالب التفكير الجاهزة أو المكرّسة في المجتمع. باختصار، الترجمة شهرزاد الفنون، تأسر عقول الملوك وتخلب ألباب العظماء، بما تنفرد به من روعة الجمال وشفافية الروح وندرة الخصال وفرادة الحضور وقدرة على سرعة التأثير والاقناع المباشر. لذلك، استطاعت أن تحرّر شهريار المفتون من عذاب الهواجس القاتلة وهموم السلطة المريرة، وأن تعيد اليه توازنه المفقود بين ارادة القوّة وأوهام السيطرة، وأن تفتح له باب الخلاص النهائي.

2.5. رحلة النّص في الزمان الأدبي

تلك هي قصة جاود ان جرد في موطن نشأتها، بلاد فارس، أيّام العزّ والمجد الأدبيّ. والسؤال المطروح الآن هو بطبيعة الحال كيف وصلت قصة هذا النّص الحكمي الى العرب ؟ أو لنقل بالتحديد ما علاقة كتاب جاود ان جرد الفارسي اللهجة والتاريخ بالعرب ؟

(31) انظر نزار التجديتي، ابن قتيبة : محاور الماضي ومبرمج المستقبل، مجلة دراسات سميائية، فاس، عدد 1، شتاء 1992، ص32 ـ 34.

«قال الجاحظ : حدّثني الواقدي، قال، قال الفضل بن سهل : لمّا دعي للمأمون بكور خراسان بالخلافة، جاءتنا هدايا الملوك سرورا بمكانه من الخلافة. ووجّه ملك، كابلستان شيخا يقال له «ذوبان»، وكتب يذكر أنّه وجّه بهدية ليس في الأرض أسنى ولا أرفع ولا أنبل ولا أفخر منها. فعجب المأمون، وقال : سل الشيخ ما معه من الهدية ؟ فقال : ما معي شيء أكثر من علمي ! فقلت : وأي شيء علمك ؟ قال : رأي ينفع، وتدبير يقطع، وجلالة تجمع. فسرّ المأمون به، وأمر بانزاله واكرامه وكتمان أمره. فلمّا أجمع على التوجّه الى العراق، قال (الشيخ) : رأي دقيق وحزم مصيب، وملك خريب والسبب ماض، فاقض ما أنت قاض. قال (المأمون) : فمن نوجّه ؟ قال : الفتى الأعور، الطاهر الأطهر ... قال (الفضل بن سهل) : فما رأيت المأمون سرّ كسروره ذلك اليوم. فوجّه بطاهر، فلمّا تهيّأ له الخروج سأل ذوبان : في أيّ وقت يخرج من النهار ؟ قال : مع طلوع الفجر يجمع لك الأمر وتصير الى النصر ... فلمّا كتب (طاهر) بقتله علي بن عيسى بن ماهان، واستيلائه على عسكره وأمواله.. دعا ذوبان وأمر له بمائة ألف درهم، فلم يقبلها. وقال : أيها الملك ان ملكي لم يوجّهني اليك هدية لينقصك مالك، فلا تجعل ردّي نعمتك سخطا، فليس عن استخفاف بقدرها، وسوف أقبل ما يفي بهذا المال ويزيد، وهو كتاب يوجد في العراق فيه مكارم الأخلاق، وعلوم الآفاق، وهو كتاب عظيم الفرس فيه شفاء النفس، به من صنوف الآداب ما لا يوجد في كتاب، عند عاقل لبيب، ولا فطن أريب، يوجد في خزائن عند الايوان بالمدائن. فلمّا قدم المأمون بغداد واستقرّ بها ملكه اقتضاه ذوبان حاجته، وأمر (المأمون) أن تكتب القصة والموضع الذي يشير اليه. فكتب (ذوبان) : سر الى وسط الايواء من غير زيادة ولا نقصان، واجعل القسمة بالذرعان، ثمّ احفر المدر، فاقلع الحجر، فاذا وصلت الى الساحة فاقتلعها تجد الحاجة، فخذها ولا تعرض لغيرها فيلزمك غبّ ضيرها.

فوجّه المأمون في ذلك رسولا حصيفا. فسار الى الموضع، ففعل ما قيل له. فوجد صندوقا صغيرا من زجاج أسود عليه قفل منه فحمله، وردّ الحفرة الى حالها الأوّل.

قال عمرو بن بحر : فحدّثني الحسن بن سهل، قال : اني لعند المأمون اذ وصل ذلك الصندوق فجعل يتعجّب منه، ثمّ دعا بذوبان، فقال له : هذه بغيتك ؟ قال : نعم ! أيّها الملك، لست ممن تنقض رغبته ذمام عهده، ولا يحلّ طعمه عقدة وفائه. ثمّ تكلّم بلسانه ونفخ في القفل، فانفتح. فأدخل يده وأخرج منه خرقة ديباج، فنشرها، فسقط منها أوراق فردّ الأوراق في الخرقة ونهض. ثمّ قال : أيها الملك ! هذا الصندوق يصلح لرفيع جنيّات خزائنك، فأمر به فرفع.

قال الحسن بن سهل : فقلت : ترى يا أمير المؤمنين أن أسأله ما في هذا الكتاب ؟ قال : يا حسن أفرّ من اللوم، ثمّ أرجع اليه ؟ أمرته أن لا يفتحه بين يدي قطعا للطمع فيه، وصمتة بالمسألة عنه، وتحرّيا للرغبة فيه، والله لا كان هذا أبدا. فلما خرج صرت الى منزله، فسألته عنه مسألة راغب فيه. فقال : هذا كتاب جاودان جرد تأليف كنجور ملك سبرا شهر. فقلت : أعطني ورقة منه أنظر فيها. فأعطاني. فوقعت عليها عيني، وأسرجت لها ذهني، وأجلت فيها فكري. فلم أزدد منه الآ بعدا. فدعوت بالخضر بن علي، وذلك في صدر النهار. فلم ينتصف حتّى فرغ من قراءتها بينه وبين نفسه. ثمّ جعل يفسّرها، وأنا أكتب ثمّ رددت الورقة وأخذت منه نحو ثلاثين ورقة فدخلت عليه يوما، فقلت : يا ذوبان يكون في الدنيا من يحسن مثل هذا الكتاب ؟ قال : يجوز أن يكون فيها من يحسن ترجمة هذا الكتاب، ولا يجوز أن يكون فيها من يحسن مثل هذا الكتاب. فهل تعرف من يترجمه ؟ قال : نعم، وأصفه لك، هو طوال أنزع، ان تكلّم تتعتع، يفوق أهل زمانه، بما يكون من شأنه، اسمه خضر يقوم

بأمر خطر، لو كان له عمر. ولولا أن العلم سبيل الدنيا والآخرة، وهو الكرامة الفاخرة، ومن معرفة قدره الضنّ به لرأيت أن أدفعه اليه بتمامه. ولكن لا سبيل الى أخذ أكثر ممّا أخذت. ولم تكن الأوراق التي أخذتها على غاية التأليف، لأنّا أصبنا ورقة فيها علامات فيها الكنوز، وآخر الورقة مكتوب : دليل هذا الباب في الورقة التي تليها. ولم نجد غير هذا بتّا. غير أنّا وجدنا أبوابا من الحكمة تشهد لها القلوب بحقيقة الصحّة، وتحلف طيّها الألسن بغاية النهاية»[32].

لقد وصل نصّ جاودان جرد الى العرب المسلمين، اذن، في ظروف سياسية محدّدة : صراع الأمين والمأمون على الخلافة والتجاوزهما الى القوة والحرب لحسم الخلاف بينهما. بحيث ساهم الباحث عنه، الشيخ ذوبان سفير ملك كابلستان الى المأمون، في انجاح خطط هذا الأخير بالنصيحة والمشورة الحسنة. لكن الحاجة والرغبة في الكتابة لم تظهر من جانب الخليفة الاّ بعد استقراره في بغداد في وقت لاحق وفي سياق مختلف تماما : سياق البحث عن البدائل الثقافية للمجتمع العربي الاسلامي، ذلك البحث القلق الذي سيؤدي الى احياء علوم الأوائل ونشر التراث الأدبي والأخلاقي للأمم القديمة بفضل الترجمة وجهود المترجمين.

وهكذا، جاء اكتشاف هذا النّص الثقافي المركزي في الأدب الفارسي القديم من طرف العرب في مرحلة تاريخية متأخّرة نسبيا من تأسيس العلم وتدوينه، وفي لحظة ثقافية فريدة متميّزة في تاريخ الفكر العربي. لماذا ؟ لأنّه قبل ذلك التاريخ، أي قبل مجيء المأمون الى السلطة، لم يكن هناك أفق معرفي عام لاحتضان عمل من هذا القبيل وتلقّي أثر في مثل هذا المستوى العالي. ذلك ما يلمح اليه جهاز تلفظ القصة، الذي يحفل بأسماء الجاحظ والواقدي والحسن بن سهل، وكلّها أعلام ـ حجج حدّدت

---

(32) الحصري، ذيل زهر الآداب، ص.74 ـ 77.

معالم الثقافة العربية الاسلامية ورسمت خطوطها العريضة. وهو الأمر الذي يشير اليه كذلك ملفوظ الحكاية ـ الأمثولة، الذي يروى فضول وزير المأمون نحو هذا النّص وتتبّعه لخبره وتعلّقه به وحكمه الايجابي عليه وعمله الجاد على ترجمته.

لا ندري الى أي حدّ يمكن الايمان بتاريخيّة حكاية هذا الاكتشاف السعيد، والى أيّة درجة يمكن للقارئ تصديق أحداث هذه القصة المشوّقة المثيرة ؟ لكن المؤكّد أنّه عندما يلتقي التاريخ والأمثولة في نسيج السرد، ويرشح الخيال الاجتماعي طبقات الذاكرة الجماعية السفلى حيث يقبع ظلّ المنسيّ والمغيّب التاريخي، يلتفّ الرمز والاستعارة حول أسماء الأعلام وأسماء الأماكن والتواريخ لصياغة نصّ مكثّف بالدلالات والاشارات والاحالات.

ان البحث عن الكتاب المفقود منذ قرون في العراق ـ منشأ الحضارات الانسانية الراقية ومعبر الهجرات البشرية الكبرى، وهو مصنّف «فيه مكارم الأخلاق، وعلوم الآفاق، وهو كتاب عظيم الفرس، فيه شفاء النفس، به ما لا يوجد في كتاب»، إنّما هو بحث عن أصالة تتحدّى الزمان وتتخطّى جسور المكان. ذلك أن كتابا من هذا الجنس وبهذه المواصفات ـ اذ يبدو أن الأمر يتعلّق بنصّ ديني آري قديم أو شبه ديني تحوّل بمرور الزمن أو تقمّص بفعل تغيّر ظروف التلقّي هويّة نصّ أدبيّ حكميّ ـ مقاوم بطبيعته لعواصف الزمن وعوارض المكان. لأنّه مستودع الخبرات البشرية الهائل، الذي يزوّد المتخبّط في متاهات الواقع المتأزّم برؤية واضحة للمستقبل الغامض. ومن ثمّ، نفهم تشبّث الحسن بن سهل بهذا النّصّ وحنينه الغريب اليه ورغبته الملحة لمعرفة سرّه واستطلاع أخباره، فهمنا لتمسّك الانسان بهويّة ضائعة منسية من حساب الزمن الغافل، وادراكنا لارتباط النخبة المثقّفة الايرانية بإرثها الفكري الأوّل.

وكذلك، يعتبر العثور السحري على كتاب **جاودان جرد** بين أنقاض الايوان بالمدائن - عاصمة الامبراطورية الساسانية واحدى رموز الأمجاد الفارسية التي أثارت غيرة الفاتحين (كما أوضح ذلك طلب الرشيد بالتقدم في هدم الايوان) - وقوفا عند جذور التاريخ، والتحاما رمزيا بالزمن التدشيني للحضارة - الأم، وعودة الى المنبع الصافي للكلام المقدّس والحقيقة المفقودة منذ أزمان، أي خلاصا وانعتاقا من حاضر ثقيل، مشوّش، قاتم الآفاق.

لهذا وذاك، يحكى كتاب **جاودان جرد** قبل كل شيء رحلة النّص الثقافي في الزمان الأدبي، ويروى بالأساس هجرة الكتب في سفينة الترجمة من حضارة الى أخرى، وانبعاث «الحكمة الخالدة» - التي تنطوي في حدّ ذاتها على فكرة الحضارة وكيفية استمرارها في أجواء ايديولوجية أو سياسية مختلفة - في الموطن الأصلي مجدّدا بعد فترة غياب قسرية.

نافلة القول، ان الحديث عن **جاودان جرد** هو بالطبع حديث عن مسار العلم الأوّل في دار الاسلام في عهد المأمون، غير أنّه حديث أيضا عن الأدب الخالد، وعن الأجناس الأدبية التي تصون هذا الأدب وتحفظه، وعلى رأسها جنس الترجمة، الذي يقوم مقام قنطرة عبور بين آداب الأمم الناطقة بلغات مختلفة. لذلك صحّ للمفكّر الايطالي فيكون (1668 - 1744) أن يسمّي الأدب في كتابه الضخم **القانون الكوني** بـ «شرع الانسانية»، يريد بذلك على وجه التبسيط - كما يفسّر لنا الناقد الفرنسي مارك فومارولي - أن الانسانية ليست موضوعا للعلم كالمادة، ولكنّها موضوع لتجربة تمتدّ في الزمان، ووحدها الأشكال الأدبية التي تقاوم الزمان في

مقدورها تسجيل السابقات التي تنير بالتقارب والتباين تجربتنا المباشرة على ضوء تجارب الماضي العديد»[33].

6. تاريخ المرجعيات الفارسية واليونانية في الفكر العربي

ليس المسار الفلسفيّ العقلاني، الذي اختاره الخليفة المأمون للثقافة العربية عند نهاية القرن الثاني الهجري، اختيارا شخصيّا بحتا أو نهجا عشوائيا جاء بمحض الصدفة، مثلما حاول تصويره بعض المؤرّخين المعارضين لسياسته العلمية الساخطين عليها كلّ السخط. بل كان ذلك المدار العلمي البعيد تتويجا للاختيارات الفكرية والاستراتيجيات الثقافية التي حدّدها خلفاء بني العبّاس الأوائل منذ وصولهم الى سدّة الحكم وتدخّلهم الفعّال في أمور العلم وشؤون الثقافة، ابتداء من خلافة أبي جعفر المنصور، مؤسّس الدولة العباسية الفعلي، ومخطّط السياسة الثقافية العبّاسية الأوّل.

ذلك أن تشجيع عملية تدوين العلوم الاسلامية، التي تمّت تحت أعين هذا الخليفة في منتصف القرن الثاني الهجري تقريبا (143 هـ)، اختيار للكتابة على المشافهة، للنثر على الشعر، للعقل على الخيال، وتفضيل للضبط والمراجعة على البديهة والارتجال، للحاضرة على البادية والصحراء، للآداب المكتسبة على السّنة الموروثة عن الآباء والأجداد، الخ.

وكلّها اختيارات جوهرية، اتّضحت معالمها شيئا فشيئا في عهد بني العبّاس، وظهرت نتائجها وعواقبها بصورة جليّة في المناخ الثقافي العربي الاسلامي في زمن المأمون. بحيث أن فترة حكم هذا الخليفة المتنوّر

---

(33) Mar FUMAROL & Philippe Sollers, La Litterature entre son présent et son passe. Le Débat, n° 79, mars - avril 1994, pp.25.

شهدت صراعا حادّا بين أهل النقل وأصحاب العقل، من جهة، وبين أهل الملل والنحل وأصحاب الكلام، من جهة أخرى.

والمراد أن الاتجاه العام للثقافة العربية الاسلامية قبل مجيء المأمون الى الخلافة كان متّسما في الحقيقة بتعاظم المرجعية الفارسية في الأخلاق والآداب (الخاصّة والعامة) والتاريخ (سير الملوك)، بعد أن اعتمد الخلفاء العباسيون العديد من المؤسسات السياسية الفارسية، وعلى رأسها الوزارة والكتابة[34]. وهذه المرجعية الفكرية كانت تنهل مقوّماتها، مثلما تبيّن لنا، من الحكمة الشرقية القديمة، المؤمنة بقدرة «الانسان الفاضل» على السيطرة على شهواته واخضاع نزواته العابرة لمحكّ عقل عمليّ يكتسب بالأدب. ويعتبر ابن المقفّع خير من أبرز طبيعة هذه الحكمة وأجلى خصائص نظرتها الى الانسان والمجتمع وعلاقتهما بالسلطة في مؤلفاته ومترجماته. فهو يقول، مثلا، في **الأدب الكبير والأدب الصغير** : «فانّا لم نوضع في الدنيا موضع غنى وخفض، ولكن موضع فاقة وكدّ، ولسنا الى ما يمسك أرماقنا من المأكل والمشرب بأحوج منّا الى ما يثبّت عقولنا من الأدب الذي فيه تفاوت العقول. وليس غذاء الطعام بأسرع في نبات الجسد من غذاء الأدب في نبات العقل. ولسنا بالكدّ في طلب المتاع الذي يلتمس به دفع الضرر والغلبة بأحقّ منّا بالكدّ في طلب العلم الذي يلتمس به صلاح الدين والدنيا»[35].

وكذلك، كانت تنهل هذه المرجعية دعائمها العقلية من عناصر فلسفية يونانية تسرّبت اليها في مراحل تاريخية مختلفة : فالى جانب حملة الاسكندر المقدوني المعروفة، والتي كان لها دور كبير في زرع بذور

---

(34) انظر حول هذا الموضوع، المصنّف المنسوب للجاحظ، كتاب التاج في أخلاق الملوك، القاهرة، المطبعة الأميرية، تحقيق، أحمد زكي باشا، 1914، ط.1.

(35) ابن المقفع، الأدب الكبير والأدب الصغير، بيروت، دار الجيل، د.ت، ص.131.

الثقافة الهيلينية في بلاد فارس، هناك قرار شابور الأوّل (241 ـ 272 م) اعتماد اللغة الاغريقية كاحدى اللغات الرسمية للدولة[36]. والتجاء آخر الفلاسفة الأفلاطونيّين الجدد ـ وهم دماسكيوس السرياني، وسمبليكيوس الصقلي، وايليموس الفريجي، وبرشيانوس الليدي، وهرمياس، وديوجين الفينيقين، وايزيدور ـ الى بلاط كسرى أنوشروان بعد أن أغلق الامبراطور البيزنطي جوستنيان مدرسة أثينا الفلسفية سنة 529 [37]. «وقد كانت الفرس نقلت في القديم شيئاً من كتب المنطق والطب (اليونانية) الى اللغة الفارسية. فنقل ذلك الى العربي عبد الله بن المقفع وغيره»[38].

كما كان من شأن اتساع العمران، وتقدم المدنية في دار الاسلام، ارتفاع قدر علوم رومية نصرانية، كالطبّ والهندسة، وهذه علوم تسندها خلفية فلسفية يونانية هامّة. ثمّ أنه «في القرن الخامس، حينما انتشر النساطرة الذين طردوا من الامبراطورية البيزنطية في العراق وايران، فتحت مدارس نصرانية خاصّة، وكان الطبّ يعلّم فيها. كانت أشهر مدارس الطبّ مدرسة جنديسابور. وقد بقيت الى ما بعد الساسانيّين، وظلت بيئة مهمّة لدراسة علم الطب في القرون الاسلامية الأولى»[39].

وهكذا، لم يكن في مقدور المأمون، ولا حتّى في مصلحته، ايقاف هذا الاتجاه العام الذي أخذته الثقافة العربية الاسلامية بعقود طويلة. والثقافة الفارسية القديمة قبل الفتح الاسلامي بقرون عديدة. لذلك اختار المأمون الاستمرار على نهج الآباء والأجداد بدل الانقلاب والثورة والمغامرة. بل أظهر من النشاط والحماس للسير على هذا النهج الحضاري

---

(36) Jean CALMAR, art. «Perse», Encyclopaedia Universalis, Corpus 14, 1985, 262.

(37) كريستنسين، ايران، ص412 ـ 413.

(38) ابن النديم، الفهرس، ص 337.

(39) كريستنسين، ايران، ص407.

ما لم يظهره خليفة عباسي قبله، الى حدّ جعله ينسى أو يتناسى ذلك التوازن الاستراتيجي، بين المعارف والعلوم العربية التقليدية والآداب والفنون والعلوم الدخيلة الجديدة، الذي حاول دوما الخلفاء العباسيّون الحفاظ عليه ـ ولو ظاهريا ـ داخل جسد الثقافة والفكر العربيين الاسلاميين. قال ابن صاعد الأندلسي بهذا الصدد : «ثمّ لمّا أفضت الخلافة الى الخليفة السابع منهم، عبد الله المأمون بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، تمّم ما بدأ به جدّه المنصور. فأقبل على طلب العلم في مواضعه، واستخرجه من معادنه بفضل همّته الشريفة وقوّة نفسه الفاضلة. فداخل ملوك الرّوم، وأتحفهم بالهدايا الخطيرة وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة. فبعثوا اليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأسطاطاليس وأبقراط وجالينوس وأقليدس وبطليموس، وغيرهم من الفلاسفة. فاستخار لهم أمهر التراجمة، وكلّفهم أحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما أمكن، ثمّ حضّ النّاس على قراءتها، ورغّبهم في تعليمها، فنفق سوق العلم في زمانه، وقامت دولة الحكمة في عصره، وتنافس أولوا النباهة في العلوم لما كانوا يرون من أخطانه لمنتحليها واختصاصه لمقلّديها. فكان يخلو بهم، ويأنس بمناظرتهم ويلتذّ بمذكراتهم، فينالون عنده المنازل الرفيعة والمراتب السنّية. وكذلك كانت سيرته مع سائر العلماء والفقهاء والمحدثين والمتكلّمين وأهل اللغة والأخبار والمعرفة بالشعر والنسب. فأتقن جماعة من ذوي الفنون والتعلّم كثيرا من أجزاء الفلسفة، وسنّوا لمن بعدهم منهاج الطب، ومهّدوا أصول الأدب، حتّى كادت الدولة العبّاسية تضاهي الدولة الرّوسية أيّام اكتمالها وزمان اجتماع شملها»[40].

ما ألصق وصف ابن صاعد (ت.463 هـ) بمشروع المأمون العلميّ وقد رأى أنّ الخليفة تجنّد له تجنّده لخوض غمار معركة سياسيّة حاسمة، فنعته بـ «دولة الحكمة» ! وتلك صورة مجازية بليغة تصوّرأحسن تصوير

(40) ابن صاعد، طبقات الأمم، القاهرة، مطبعة محمد م. مطر، د.ت، ص، 55 ـ 56.

ارادة المأمون الخارقة في الميدان الثقافي التي مدّت قنطرة الفلسفة بين اليونان ودار الاسلام، وأطلقت سراح الفلاسفة اليونان من معتقلهم البيزنطيّ المنيع[41]، وفتحت لهم أبواب فارس من جديد كما في الماضي أيّام الاكاسرة وأقامت للحكمة دولة في الاسلام. ورفعت للعقل رايات تحت الهلال.

---

(41) في العصر الذهبي الاسلامي العبّاسي، كان من بين الموضوعات التي تروج بقوّة في الأدبيّات العربيّة، وتمثّل احسن تمثيل حالة الظفر الثقافيّ على المستوى العالمي التي كانت تدغدغ الخيال العربي الاسلامي زمنئذ، موضوع ضياع كتب الفلسفة اليونانيّة والحكمة القديمة في سجون بلاد الروم، عند قوم يجهلون كلّ الجهل قيمتها وفائدتها العظيمة، ويمنعون الجزء المتحضّر من البشريّة من الاطّلاع عليها والاستفادة منها. قال ابن النديم الفهرس، ص340 : «سمعت أبا اسحق بن شهر ام يحدّث في مجلس عام أن ببلد الروم هيكلا قديم البناء عليه باب لم ير قطّ أعظم منه، بمصراعين من حديد، كان اليونانيّون في القديم، وعند عبادتهم الكواكب والأصنام، يعظّمونه ويدعون ويذبحون فيه. قال : فسألت ملك الروم أن يفتحه لي، فامتنع من ذلك لأنّه منذ وقت تنصّرت الروم. فلم أزل ارفق به، وأراسله، واسأله شفاها عند حضوري مجلسه، قال : فتقدّم بفتحه، فاذا ذلك البيت من المرمر والصخر العظام الوانا، وعليه من الكتابات والنقوش ما لم أر ولم أسمع بمثله كثرة وحسنا. وفي هذا الهيكل من الكتب القديمة ما يحمل على عدّة اجمال. وكثر ذلك حتّى قال : ألف جمل. بعض ذلك قد أخلق، وبعضه على حاله، وبعضه قد اكلته الأرضة. قال : ورأيت فيه من آلات القرابين من الذهب وغيره أشياء طريفة. قال : واغلق الباب بعد خروجي، وامتنّ عليّ بما فعل معي. قال : وذلك في أيّام سيف الدولة، وزعم أن البيت على ثلاثة أيّام من القسطنطينيّة، والمجاورون لذلك من الموضع قوم من الصابئة الكلدانيّين، وقد أقرّتهم الروم على مذاهبهم وتأخذ منهم الجزية». ويضيف ابن النديم في الصفحة 337 من الفهرست التوضيح التالي : «وكانت الفلسفة ظاهرة في اليونانيّين والروم قبل شريعة المسيح عليه السلام، فلمّا تنصّرت الروم منعوا منها، وأحرقوا بعضها وخزنوا البعض، ومنع النّاس من الكلام في شيء من الفلسفة اذ كانت ضدّ الشرائع النبريّة. فهل يمكننا ان نعتبر مثل هذه الملاحظات نوعا من «الاستغراب» (مقابل الاستشراق)، مارسه العرب المسلمون على الشعوب التي اتصلوا بها، وعبّروا من خلاله عن تفوّقهم الحضاري العالمي في أوج قوّتهم وعزّهم ؟ فنفس هذا الموضوع، ومثل هذه الملاحظات، نعثر عليها، بنفس الشكل التعبيري، في الأدبيّات الغربية وما سمي بالاستشراق في القرن الثامن عشر والتاسع عشر الأوروبيين.

7 . مفتون الحسناء الهيلينية

فصور المجاز خير ما يبرز الحيّز الوجداني الكبير الذي شغلته المسألة الفلسفية في نفوس معاصري المأمون. ويردّد الأصداء القويّة التي لقيت حملة النقل والترجمة والمشاركة في علوم الأوائل عند المؤرّخين القدماء الذين تتبعوها. ويوضّح الهيمنة الفكريّة المطلقة التي مارسها النموذج الفلسفيّ اليونانيّ على عقول المسلمين في عصر الخليفة المستنير. ويبيّن المنزلة الخاصّة التي نزلها ـ والتأثير الذي بلغه في المحيط الثقافي ـ كلّ من أخذ بهذا النموذج الثقافيّ الرسميّ المتألّق وركب موجته العارمة. ويلمح كذلك الى ردود الفعل التي تشكّلت ضدّ سيطرة العلوم الدخيلة على المناخ الفكريّ العربيّ الاسلاميّ، والتهميش الذي عرفته العلوم التقليديّة من جرّائها لدى المعارضين لاختيارات المأمون الفكرية والمذهبيّة، خاصّة بعد محنة القول بخلق القرآن وامتحان الفقهاءبشأنه وإرغامهم على الاعتراف العلنيّ به (218 هـ)[42].

والمجاز ينفذ بنا أيضا إلى عوالم المخيال الاجتماعيّ، الذي يسجّل ما يعتمل في اللاشعور الجمعيّ من رغبات دفينةو وميول عنيفة، وأهواء مستخفية، تعبّر عن حالها من خلال الخرافات والأساطير والأماثيل الشعبيّة التي تتناقلها ألسنة النّاس أو تنفلت من معتقلها المحروس، وتتسلّل عبر الرؤى والأحلام التي يراها الأشخاص غير العاديّين الذين يتقمّصون مصائر شعوبهم والذين يملكون حسّا متميّزا للأحداث الهامّة التي يشاركون فيها. والعهد العبّاسيّ ترك لنا تراثا غنيّا في هذا المجال يغطّي أهمّ المنعرجات التاريخيّة، التي قطعها، وبوجه خاص في قطاع الرؤى الذي تدخّل بصورة فعّالة في ميدان التاريخ، لفرض وتمرير صورة معيّنة للماضي الجاهلي والاسلاميّ، ورسم لوحة جذّابة للحاضر العبّاسي

(42) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 307 .

الزاهي، واضفاء صفة القداسة على أحداثه، واشراك الغيب في انجاز أبرز معالمه[43].

وهكذا، نرى المأمون لم يشرع في مشروعه الفلسفيّ الجبّار، ولم يعلن لخاصّته ورجال بلاطه - الذين كانوا يستفسرون النجوم قبل الأخذ برأي في أمر من الأمور الجسام العظام - عن ارادته الجديدة الخطيرة. ولم يركن الى رأي واضع ونهائيّ في قضية الحكمة التي أخذت به كما رأينا كلّ مأخذ، إلاّ بعد أن جاءه النبأ السعيد بمباركة السماء لمخطّطه، واستحكمت لديه القناعة بالمساهمة في عمل غير انساني. فقد انفرد ابن النديم بسرد نصّ عظيم الدلالة في هذا الشأن، لا محالة أن محتواه قد ذاع بين الناس زمان الحدث ذيوعا كبيرا، وروّج تفسيرا غيبيّا لقرار استنكره الايمان العميق والصادق لجمهور النّاس المشغولين عن الفلسفة بكدح الحياة : «ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد (الاسلامية) : أحد الأسباب في ذلك أن المأمون رأى في منامه كأنّ رجلا أبيض اللون، مشربا حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجلج الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره، قال المأمون : وكأنّي بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت : من أنت ؟ قال : أنا أرسطاليس ! فسررت به، وقلت : أيّها الحكيم ! أسألك ؟ قال : سل، قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل ! قلت : ثمّ ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور ! قلت : ثمّ ماذا ؟ قال : ثم لا ثم ! وفي رواية أخرى، قلت : زدني، قال : من نصحك في الذهب، فيكن عندك كالذهب، وعليك بالتوحيد ! فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في اخراج الكتب. فإن المأمون كان بينه وبين ملك

---

(43) انظر الدراسة الهامّة لتوفيق فهد :

T. FAHD, «Le Rêve dans la société islamique du Moyen Age», Le rêve et les sociétés humaines, sous la direction de R. CAILLOIS & VON GRUNE, Paris, Ed. Gallimars, 1967, p.335.

الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون. فكتب الى ملك الروم يسأله الاذن في انفاذ ما عنده من العلوم القديمة المخزونة المذخرة ببلد الروم، فأجاب الى ذلك بعد امتناع، فأخرج لذلك جماعة منهم الحجّاج بن مطر وابن البطريق وسلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم. فأخذوا ممّا وجدوا ما اختاروا. فلمّا حملوه اليه أمرهم بنقله فنقل»[44].

ومن المفيد جدّا، في هذا السياق الرؤيوي التراثي الحافل بالرمزيّات التاريخيّة والدلالات الأمثولية والركائز الحالية، مقارنة هذه الرؤيا العجيبة، التي لا يمكن للعرب أن يحلموا بها في غير عصر الأنوار (فهي تشهد لنا وعلينا، وتحكى كثيرا عن العقلانيّة في دار الاسلام)، والتي يظهر فيها المأمون كتلميذ مفتون أشدّ ما يكون الافتتان بالمعلّم الأوّل، من المفيد مقارنتها برؤيا أخرى لا تقلّ عنها اثارة وتشويقا لأبي جعفر المنصور يستلم لواء الخلافة الاسلاميّة مباشرة من النبيّ الكريم (ص) حتّى تتبيّن الدور الفعلي الذي يلعبه الفيلسوف اليوناني أرسطو بالنسبة لعبد الله المأمور : «عن اسحاق بن اسماعيل بن عليّ قال حدّثني عمّي عيسى بن عليّ قال : دخلت على المنصور، فقال : يا أبا العبّاس أتذكّر رؤياي بالسراة ؟ قلت : يا أمير المؤمنين أيّ رؤيا ؟ قال : مثلك ينساها ! كان يجب أن نكتبها بقلم من ذهب في رقّ، وتوصى بها بنيك وبني بنيك، قلت : فأخبرني بها يا أمير المؤمنين، قال : رأيت كأنّي بمكة اذ فتح باب الكعبة فخرج رجل فقال : عبد الله بن محمّد. فقمت وقام أخي، فقال الرجل : ابن الحارثية، فدخل أخي فأبطأ هنيهة ثمّ خرج وفي يده لواء، فخطا خطى خمسا ثمّ سقط اللواء من يده، ثمّ خرج الرجل بعينه فقال : عبد الله. فقمت وقام عمّي عبد الله بن عليّ وصعد الدرجة فزحمته ببعض أركاني، فسبقت، فاذا بأبي وإذا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم،

---

(44) ابن النديم. الفهرست، ص.339.

فقال لي الرجل أبدأ برسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فسلّمت عليه، فدعا بلواء، فعقده لي، ثمّ قال : هاك فيك وفي ولدك حتّى تقتلوا به الرجال، فخطوت خطى لو شئت أن أخبركم بها لأخبرتكم.[45]

يبدو من مقابلة نصّي الرؤيتين أن أرسطو شغل في قلب وذهن المأمون المكان الذي شغله الرسول الكريم (ص) في الخيال الديني للمنصور. الأمر الذي نتج عنه، على مستوى تمثّل الشرعيّة السياسيّة، استبدال للأدوار والوظائف دالّ جدّا في لا شعور عبد الله المأمون : اذ نجد أرسطو قد تقمّص في رؤيا هذا الأخير شخصية النبيّ (نبيّ الحكمة اليونانيّة)، وأتى اليه أمير المؤمنين المأمون ليتسلّم من يديه لواء الخلافة الثقيل، بعد أن علّمه كيفية التمييز بين الخير والشر على أساس العقل قبل الشرع، ونبّهه الى أهمّية التوحيد ! فهذا الاستبدال، وان كان لا يخلو من تلفيق صارخ، يبيّن التغيّر الكبير الذي عرفه الخيال السّياي العربي الاسلاميّ على اثر تطوّر الحياة العقليّة والفكريّة، على الأقل بالنسبة للنخبة السياسيّة، في عهد المأمون، وان لم تظهر آثار هذا التغيّر على مستوى الممارسات السياسيّة مطلقا بسبب الفوارق الاجتماعيّة والفكريّة الهائلة بين «الخاصّة» و«العامّة» التي ظلّت تتحكّم في مسيرة المجتمع العباسيّ طيلة العصر الاسلاميّ الوسيط[46].

والمؤكّد أن المأمون، كما رسمت حالته النفسية الرؤيا المذكورة، رمى بنفسه الى سفينة الفلسفة اليونانية كما يلقى بنفسه الهارب من حصن يحترق. وعلى ظهر هذه السفينة أعاد المأمون تنظيم قيمته، وترتيب مصادر تشريع مملكته، انطلاقا من المنظومة الخاصة للفكر الاغريقي. أي

(45) البيهقي، المحاسن والمساوئ، ج2.، ص.14.

(46) انظر محمد بماد الجابري، نقد العقل العربي، ج 3 . : العقل السياسي العربي، محدّداته وتجلّياته، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1990، ص.357.

على أساس معايير الحسن والخير والحقّ قبل معايير النفع والضرر اللاحقة بالشريعة، غير حافل في ذلك بمقاومة الفقهاء المحتملة، ما دامت روح الذرانعية طاغية عند هؤلاء، وما دامت آراؤهم وأحكامهم وأعمالهم وتحركاتهم مراقبة من طرف هذا الخليفة الحازم مراقبة الحليب على النار[47].

أفلا يحقّ لنا، وكلّنا يعرف جيّدا بدايات الثقافة العربية الاسلاميّة البسيطة غاية البساطة، استشعار كثير من الدهشة، وغير قليل من الرعب والذهول، أمام هذه الآفاق البعيدة التي أشرفت عليها هذه الثقافة في زمن المأمون، والوشائج المتينة التي ربطتها بالحكمة اليونانية، ودفعت بها تدريجيّا الى الانصهار كلّيا في منظومتها، وقياس حقائق الشريعة على مقياسها، والنظر الى عقيدة التوحيد من منظورها ؟

---

(47) راجع البيهقي، المحاسن والمساوي، ج.1 ص.115-116 : «عن ابراهيم بن السنديّ بن شاهك قال : لمّا اختار يحي بن اكثم العشرة من الفقهاء واحضرهم مجلس المأمون لمذاكرة الفقه جعل له يوما في الجمعة يحضرون مجلسه. فقال لي المأمون : يا ابراهيم احضر، فلست بدون اكثرهم. فكمنت أحضر، وكان قد اختار من أيام الجمعة يوم الثلاثاء قال : فحضرت يوما، فلمّا امسك المأمون عن المسائل نهض القوم، وكان ذلك اذنه بانصرافهم، فوثبت معهم، فقال بيده مكانك يا ابراهيم، فقعدت وقام يحي وساءه تخلّفي. فقال لي : ودخل ابراهيم بن المهدي، مات ذكر ما في عسكرنا من يطلب ما عندنا بالرياء فقلت ما عندي، وقال ابراهيم ما عنده. فقال : ما أرى عند احد ما يبلغ ارادتي، ثمّ أنشأ يحدّث عن أهل عسكره حتّى والله لو كان قد قام في رحل كلّ رجل حولا لما زاد على معرفته. وقال أنّه كان ممّا حفظت عنه في ثلب أصحابه أنّه قال : تسبيح حميد الطوسي، وصلاة قحطبة، وصيام النوشجاني، ووضوء بشر المريسي، وبناء مالك بن شاهك المساجد، وبكاء ابراهيم بن بريهة على المنبر، وجمع الحسين بن قريش التياميّ، وقصص مرجّا، وصدقة عليّ بن هشام، وحملان اسحاق بن ابراهيم في سبيل الله، وصلاة أبي رجاء الضحى. فقال لي رجل من عظماء العسكر حين خرجنا من الدار : هل رأيت أو سمعت قط ملكا أعلم برعيّته وأشد تنقيرا من هذا ؟ قلت : اللّهم لا ! فحدّثت بهذا الحديث بعض أهل الخطر، فقال : وما تصنع بهذا وقد كتب الى اسحاق بن ابراهيم في الفقهاء بمعانيهم رجلا رجلا، حتّى أنّه اعلم بما في منازلهم منهم». وفي هذا النّص ما فيه من دلالة واضحة على تصوّر المأمون لذرانعيّة الفقهاء.

الثابت أن الثقافة العربية الاسلامية لو لم تبلغ درجة هذا المدّ الفكري الجارف، ولو لم تصل الى مستوى هذا الانفتاح العقلي اللاّمشروط، لم يكن بالامكان للفلسفة اليونانية أن تتجنّب كارثة الانقراض، التي كانت تتربّص بها الفرص منذ زمن. ولم يكن بوسعها العبور إلى البرّ الأمان، من شرق المتوسّط الى غربه، ومن الأندلس الى غرب أوروبا المسيحيّة، التي احتضنتها في ترجماتها العربية وشروحاتها الاسلامية عند عتبة النهضة وغزو العالم الجديد[48].

نزار التجديتي

---

(48) Amain De LIBERA, L'Europe et la culture arabe - Histoire d'une rupture, **Vision**, Rabat, n° 33, 1993, pp. 36-43.

حوليات الجامعة التونسية عدد 41 سنة 1997
(ص ص 91 الى 127)

القصّ في أخبار
الفرج بعد الشدّة للقاضي التنوخي

تقديم : البشير الوسلاتي

1 - توطئة :

يُعتبر كتاب «الفرج بعد الشدة»[1] للقاضي أبي علي المحسّن التّنوخي (ت 384 هـ)[2] من المصنّفات المقصورة على غرض واحد يطالع القارئ منذ البدء، من خلال العنوان الذي تصدّره ووُسم به. وهو بذلك نموذج بارز نستكشف منه التطوّر الذي بلغه النثر الفنّي العربي في القرن الرابع الهجري، إذ أضحى مجال التخصّص فيه متاحا للأدباء.

(1) القاضي التنوخي : الفرج بعد الشدة، تحقيق عبود الشّالجي طبعة دار صادر، بيروت 1978 (في خمسة أجزاء).

(2) يتضمّن كتاب معجم الأدباء ترجمة ضافية للتنوخي استغرقت ما يقارب خمسا وعشرين صفحة أورد فيها ياقوت الحموي أشعارا للتنوخي، وأسهب في ذكر العلاقة التي جمعته وبعض الساسة. كما أشار المترجم إلى الأسباب التي أدّت إلى حبس التنوخي في منزله وعزله عن القضاء. ياقوت الحموي : معجم الأدباء، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ط 3. 1980. ج 17 (من ص 92 إلى ص 116).
ويقول إبراهيم عبد الصمد : «هو ابو علي المحسّن بن علي ولد سنة سبع وعشرين وثلاثمائة 327». فهو من رجال أواسط القرن الرابع. كان نسخة من أبيه في كل ما يتعلّق بالثقافة. كان مثله شاعرا وراويا للشعر، وإخباريا، وفقيها على مذهب أبي حنيفة.» «القاضي التنوخي اسم واحد وثلاثة قضاة» : مجلة القضاء والتشريع العدد الأول، جانفي 1980، (ص 49)، (والمقال من ص 37 إلى ص 78).

وبالرغم من قيمة هذا الكتاب في نظر عديد الدارسين فالبحوث في شأنه ما تزال ضئيلة محدودة لا تتجاوز بعض النُّبَذ المختصرة الواردة ضمن المراجع العامّة في تاريخ الأدب العربي، أو بعض المقالات في مجلاّت مختلفة لغاتها[3]. وهي تتراوح بين التوجّه التاريخي الصّرف[4]، والمجالات التعريفيّة التقديميّة[5]. ولا نعثر، فيما أمكننا الاطلاع عليه من مراجع، على أية دراسة مفردة خاصة بهذا المصنّف أكاديمية كانت أو غير أكاديمية[6].

ولا شكّ أنّ المقال الذي أنجزه محمد حسن عبد الله[7]، منذ أكثر من عقد، على ما فيه من ميل إلى اتّباع المنهج التاريخي وإسهاب في الشواهد النصّية، يعدّ أبرز دراسة تناولت كتاب **الفرج بعد الشدة** بالتأويل والتمحيص، سواء من حيث حجمها أو النتائج التي تمّ التوصّل إليها.

(3) مقالات باللغة الايطالية :

_ Ester Panetta : At-tanûthi : Al-Frag Bada S-Sidda. Libia 1 1953 p. 109 → 115.
_ Chersetti Antonella : Al-Tanuhi e il kitab Al-Farag. Annali Vol. 51 fax 199 p. 33 → p 52.

(4) قاسم السامرائي : .هل كتب التنوخي كتابا في التاريخ ؟ .. مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. جويلية 1975.

(5) إبراهيم عبد الصمد : .القاضي التنوخي اسم واحد وثلاثة قضاة. مجلة القضاء والتشريع.

(6) اشتهر التنوخي بتأليفه ثلاثة كتب نثرية هي : .المستجاد من فعلات الأجواد.. .ونشوار المحاضرة.. .والفرج بعد الشدّة.. ولم نسجّل سوى دراسة جامعية واحدة في نطاق شهادة الكفاءة في البحث بكلية الآداب بالقيروان تناولت الكتاب الأول ووسمت بـ : .البنية والدلالة **في المستجاد من فعلات الأجواد**.. لصاحبها عبد الستار بن ضياء. إشراف عبد العزيز شبيل. السنة الجامعية 1992 ـ 1993 (رسالة مرقونة).

(7) محمد حسن عبد الله : .كتاب الفرج بعد الشدة للقاضي التنوخي.. مجلة عالم الفكر. العدد 2. 1983.

وإننا نأمل من خلال ما سنساهم به في هذا المجال أن نكون من بين الساعين إلى إنصاف جانب من جوانب التراث السّردي القديم بواسطة نقده وتقويمه، لا سيما أنّ هذا الجانب، ونعني به فنّ الخبر، لم ينل من تلك الحظوة النقدية[8] التي استأثر بها فنّ المقامة وفنّ الترسّل سوى النّزر اليسير.

وينضاف إلى هذا دافع آخر يستمدّ أسسه من مظانّ الأخبار ذاتها، لما يختصّ به كتاب **الفرج بعد الشدة** من سمات القصّ، وجمالية السّرد، في سياقات عديدة منه. لذلك تعدّ الظاهرة القصصية - وإن كانت وجها من وجوه الكتاب المتنوّعة وظاهرة من جملة ظواهر أخرى - خاصّية قائمة الذات متشكّلة في نسيج الأخبار، مبرّزة من خلال النصّ أساسا فهي بلا ريب تستميل النظر، وتحفز على التأويل والتمحيص.

وليس من شكّ في أنّ الظاهرة القصصيّة تتنزّل ضمن نمط مخصوص من الكتابة النثريّة جرت عليه جلّ المصادر الأدبية القديمة باطّراد ساعة اعتمدت جملة من العناصر أو الثوابت نذكر من أبرزها ثنائية الإسناد والمتن، ومزج النثر بالشعر، والتحوّل من جدّ إلى هزل، والجمع بين الإفادة والإمتاع، إضافة إلى الإسهاب والاختيار ... وغيرها من الخصائص المشتركة المميّزة للخطاب النثري القديم. ففي هذا السياق أجري القصّ في «**الفرج بعد الشدّة**» بطرق متنوّعة مستطرفة سنعمل - قدر الإمكان - على ضبط حدودها وتلمّس خصائصها بالاستناد إلى استنطاق أجود النّصوص في هذه المدوّنة.

وسبيلنا في ذلك السعي إلى الملاءمة بين طبيعة الخطاب النثري القديم ونظريّات النقد القصصي الحديث في حدود ما يتسع له النصّ ذاته، وما

---

(8) تجدر الإشارة في هذا السياق إلى البحث الجامعي الذي قدمه محمد القاضي: «الخبر في الأدب العربي إلى منتصف القرن الرابع الهجري»، في نطاق دكتوراه الدولة. ونوقش بكلية الآداب بمنوبة تونس. يوم الاربعاء 8 مارس 1995. (راجع جريدة «الصحافة»: الجمعة 24 مارس 1995).

يسمح به المنهج، متوخّين الاهتمام في مرحلة أولى بمنهج التأليف وحدود الإضافة في تصوّر الكتابة الأدبية لدى التنوخي. ثمّ سنعتني في قسم ثان بتجلّيات الأشخاص باعتبار أن الخبر في مجمل الكتاب يتأسّس على الأشخاص المبتلين بمحن يُفترض مآلها إلى انفراج. ثمّ إنّنا سنهتمّ في قسم ثالث بتجليات الحدث، وخصوصيّات البناء الداخلي المهيمن على جلّ الأخبار، بحثا عن تقصّي جمالية الظاهرة القصصيّة في مصنّف التنوخي، وكيف أنّ عنصر السّند يوظّف لخدمة هذا البناء وتأدية مقاصده.

أمّا القسم الرابع من هذا المبحث، فإننا سنجعله مخصوصا بمسألة الأسلوب والمصادر لما بينها من تواشج، ولنتبيّن حضور الكاتب فيما كتب.

2 ـ منهج التأليف وحدود الإضافة

لئن كانت المقدمة التي صدّر بها القاضي التنوخي كتابه «الفرج بعد الشدّة» متّسمة بالاقتضاب والاختزال، فقد تسنّى له، من خلال صفحاتها القليلة، أن يختصر أسباب التأليف ومنهجه ومقاصده، ويطرح قضايا أساسيّة تخصّ تصوّر الكتابة النثرية عصرئذ. فالناظر في هذه المقدّمة يتجلّى له حرص صاحبها على نشدان الإضافة والتجاوز شرطا يتقدّم عملية الإبداع، وتحديدا فيما يتعلق بفنّ الخبر شكلا، وبموضوع الفرج بعد الشدة مضمونا.

فبالإضافة إلى أننا ألفينا التنوخي يقرّ في كثير من التواضع العلمي بأنّه ليس سبّاقا إلى الخوض في هذا الموضوع الكوني المتواتر عبر العصور، إذ كان قد سبقه فيه كتّاب عديدون أثبت أسماءهم وذكر عناوين مصنّفاتهم[9]، فهو لا يرى مدعاة لصرف النظر عن المسألة ذاتها رغم

(9) هؤلاء الكتاب هم : أبو الحسن علي بن محمد المدائني صاحب كتاب الفرج بعد الشدة والضيقة. وأبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا صاحب كتاب الفرج بعد الشدة والقاضي أبو الحسين عمر وله كتاب الفرج بعد الشدة مقدمة التنوخي.

تداولها ـ أي مسألة الفرج بعد الشدة ـ وقد تعمّد أن يسم بها كتابه[10]، وذلك نظرا إلى نقائص وعيوب شانت المؤلفات السابقة وطالت منها المنهج ـ حسب رأي التنوخي ـ فتضاءلت قيمتها من جهة طريقة التأليف المعقّدة، ومن جهة نقصان وظيفتها التأثيرية، إذ أنّها لا توفّر لقارنها الإمتاع ولا تجنّبه الملل والسآمة. وغنيّ عن التّذكير بأنّ الإمتاع والإفادة اعتبرا من شروط الكتابة النثرية الفنّية لدى الأدباء القدامى، إذ كانوا يولون هذا المبدأ عناية جليّة تشي بها مقدّمات كبتهم أولا ثمّ تجسّمها المتون.

وتبعا لذلك، ألفينا التنوخي مهتمّا منذ البدء وضمن تصوّره النظري في المقدمة بكيفية تقديم الأخبار وتبويبها، وطريقة صياغتها الصياغة المؤثّرة في المتقبّل. وأمام إدراكه تشعّب مادة الأخبار وكثرتها، ألفيناه يتوخّى الترتيب والتنظيم، فجاء كتابه متضمّنا أربعة عشر بابا تشترك جميعها في موضوع واحد هو موضوع الفرج بعد الشدة، إلا أنّها قسّمت وفق تنوّع الشدائد، فثمة محن تعرض للمرء نتيجة سجن يُزجّ به فيه، أو مرض يُلمّ به، أو عشق يستبدّ بفؤاده، أو حيوان مهلك يدهمه، أو فقر مادّي يصيبه ... وغير ذلك من الدّوافع. وقد جعل المؤلف لكلّ سبب بابا مخصوصًا، دون اعتبار ترتيب الأخبار ترتيبا تاريخيّا. فتداخلت بذلك أزمنة الوقائع والأحداث تداخلا يتيح لقارئ الباب الواحد أن ينتقل من فترة إلى فترة أخرى ومن عصر إلى عصر. وفي الجملة فبأنّ أخبار **الفرج بعد الشدة** تمتد بدءًا من القرن الرابع الهجري، عصر المؤلف، وعودًا إلى القرون السابقة حتّى عصر ما قبل الاسلام، فالأثر إذن شامل من جهة الزّمان، محدّد من جهة الموضوع.

---

(10) يتجلّى هذا التعمّد في قوله : «ولم أستبشع إعادة هذا اللقب ولم أحتشم تكريره على ظهور الكتب لأنه قد صار جاريا مجرى تسمية رجل اسمه محمدا أو محمودا أو سعدا أو مسعودا (كذا) فليس لقائل ـ مع التداول لهذين الاسمين ـ أن يقول لمن سمّى بهما الآن : إنك انتحلت هذا الاسم أو سرقته». القاضي التنوخي، الفرج بعد الشدة، المقدمة، ج1. (ص 54).

ولا شكّ أنّ التنوخي، إذ أدرك هذا الاتساع والتضخّم، اعتمد إلى جانب التبويب على مبدإ الانتقاء والاختيار لاستصفاء النّصوص الجيدة والأخبار «المستحسنة الصحيحة» على حدّ قوله. ولو أنه تقصّى جميع الأخبار لجاء كتابه في «ألوف أوراق لطول ما مضى من الزّمان» [مقدمة التنوخي]. ويعدّ مبدأ الاختيار من المبادئ المتواترة التي تكاد تكون بديهيّة لدى الناثرين القدامى. فهو مبدأ قائم الذّات في كتاب الأغاني - على سبيل المثال - يُستدلّ به على كثرة الأخبار من جهة، وتدخّل الكاتب وتصرّفه في هذه المادة الغزيرة من جهة أخرى.

فالمؤلّف ينتقي من الذاكرة السردية المكتوبة والشفوية ما يعتبره ملائما غرض كتابه خادما مقاصده وأهدافه. وقد احتاج التنوخي بسبب من ذلك إلى إسقاط الحشو، والتصرّف في الشعر بحذف أبيات ومحافظته على أبيات أخرى. فهو في خبر «الفضل بن سهل ومسلم بن الوليد» يقول : «فذكر نحوه بإسناده، إلاّ أنه ذكر في الشعر زيادة أربعة أبيات لا تتعلّق بكتابي هذا فأذكرها»[11].

ولا ريب في أنّ هذا الإجراء لا يخلو من مشقّة أفصح عنها ابن عبد ربّه [ت 328 هـ] حين اعتبر أنّ «اختيار الكلام أصعب من تأليفه»[12]. وينبغي التنبيه في هذا السياق إلى أن صاحب الفرج بعد الشدة، لم ينحصر دوره في الاختيار والانتقاء لما هو جاهز مدوّن في الآثار السابقة، بل إنّه علاوة على تدخّله - كما ستتبين ذلك على وجه الدقّة عند دراسة الأسلوب - في صياغة العديد من الأخبار صياغةً جديدةً نقلتها من

---

(11) الفرج بعد الشدة، ج 3، ص 88.

(12) يقول ابن عبد ربّه في مقدمة «العقد الفريد» : «وإنما لي فيه تأليف الأخبار وفضل الاختيار وحسن الاختصار. واختيار الكلام أصعب من تأليفه. وقد قالوا : اختيار الرجل وافد عقله ...» : العقد الفريد، دار الكتاب العربي، لبنان 1983، ج1 ص 2.

الشفوي إلى المدوّن المكتوب نقلا منتهيا مغلقا، وطبعتها بأسلوبه الخاصّ، ابتكر نصوصا مستحدثة استند فيها إلى ذاكرته وثقافته وإلى تجاربه الشخصيّة وصدّرها في الغالب بهذا الإسناد : «قال مؤلف هذا الكتاب». ومن هذه الأخبار ما يُدرج ضمن أدب الاعتراف ويقيم الدليل على بصمات الرجل في الابتكار والتأليف.

ولعلّ إضافة التنوخي لا تتمثّل أساسا في اتّباع طريقة مبوّبة منظّمة، فقد درجت عليها مصنّفات سابقة، بقدر ما تتجلّى في المنطق الداخلي لهذا التبويب، إذ تراءى لنا تبويبا خاضعا لتدرّج مخصوص، هو تدرّج تفاضلي قيمي ينمّ عن نزعة دينية أخلاقية لدى القاضي التنوخي. فقد جعل الباب الأوّل متعلّقا بالقرآن وبقصص الأنبياء[13]، وأردفه بما جاء في الآثار وأقوال الرسول خاصة وجلّ هذه الأخبار طويلة أسانيدها، قصيرة متونها. فهي إلى الأحاديث النبويّة والأدعية وكلمات الفرج أقرب منها إلى الأخبار المكتملة. وهي عادة ما تخلو من الأدبيّة ومن درجات التعبير الفنّي إذ لا تحمل سوى تأويل مفرد معرفي تعليمي ذي نفس ديني وعظي[14]. ثمّ خصّص التنوخي الباب الرابع للمحن الناتجة عن غضب السلطان، باعتباره خليفة الله في الأرض. وأورد في الباب الخامس الشدائد المنجرّة عن الأسر ـ ومنها ما عرفه هو نفسه في حياته الخاصة ـ وعرض إثر ذلك المحن لدى العامة.

(13) وسم التنوخي الباب الأول بـ : «ما أنبأنا به الله تعالى في القرآن. من ذكر الفرج بعد البؤس والامتحان».

(14) انظر مثلا الأخبار 30 ـ 32 ـ 33 ـ 36 ـ 37 ـ 41 ـ ولمزيد الاستدلال، نسوق الخبر 43 : «قال بعض الصالحين : استعمل في كلّ بلية تطرقك حسن الظن بالله عزّ وجلّ، في كشفها، فإنّ ذلك اقرب بك إلى الفرج». ج1. ص 154.

أمـا الشـدة الناجمة عن العشق والهوى، فـقـد خصّص لها الباب الأخير (الباب الثالث عشر) باعتبار أن الباب الرابع عشر كلّه في ذكر الأشعار[15].

ولئن كان هذا الترتيب التفاضلي مقصودا لإبراز الاعتبار الديني الأخلاقي، فلا اختلاف في أنّ كتاب **الفرج بعد الشدة**، لما توفّر فيه من دقّة التبويب وصرامة المنهج، نموذج بارز يدحض ادّعاءات بعض المستشرقين الذين يعتبرون خطابنا النثري القديم خطابا مشوّشا متداخلا لا يجري على نسق - وبالرغم من أنّ التنوخي تعرّض في أخباره إلى فئات متعددة وعصور متعاقبة، فإنّ الكتابة عنده لم تخضع لمبدإ الموسوعية والاستطراد وجريان الكلام على عواهنه.. بل إنّنا ألفيناه أحيانا، وفاءً للمنهج الصارم الذي اتبعه، يلزم القارئ بتلقّي صورة منقوصة عن هذا العلَم أو ذاك ولا سيما الشعراء الذين اعتنى بذكرهم. وإنّه بالإمكان أن نستدلّ على ذلك - مثالا لا حصرا - بالخبر المتعلّق بالشاعر المغمور .إبراهيم بن سيّابة.. فالصورة التي يمدّنا بها كتاب **الأغاني** عن هذه الشخصيّة، أضفى وأوضح من الصورة التي يوفّرها كتاب **الفرج بعد الشدّة**[16]. ومردّ ذلك إلى اختلاف منهجَيْ التأليف وغايتهما. ففي حين كان الأصفهاني يجمع الأخبار جمعا شاملا موسّعا متنوّعا لإنشاء ترجمة أدبية حول علم من الأعلام[17]، كان منهج التنوخي أكثر تضييقا وتحديدا لأنّ غايته إبراز قضية الفرج بعد الشدة دون تقصّ لتراجم الأشخاص وما

---

(15) وسم الباب الرابع عشر بـ : .ما اختير من مُلح الأشعار في أكثر ما تقدم من الأمثال والأخبار.. الفرج بعد الشدة ج 5 من ص 5 إلى ص 100.

(16) قارن بين الخبر 488 في الفرج بعد الشدة، ج 4. (ص 46)، والخبر نفسه في الأغاني، دار إحياء التراث العربي، ج 12 (ص 92).

(17) يرتدّ هذا الاتّساع إلى منطق داخلي منظم هو منطق الصوت يعرّف بشاعره أوّلا ثمّ بملحّنه. فهو خطاب محكوم بنظام مخصوص.

لحق بحياتهم من أحداث. فلا غرو حينئذ أنّ هذا المصنّف دقيق منظم. يمكّن القارئ من تناوله بيسر، ويؤكّد التطوّر الذي بلغه الكتّاب القدامى في تنسيق مؤلفاتهم.

وليس من شكّ في أن هذا الحكم يظلّ متأرجحا بين مصنّف وآخر، فلا إمكان لتعميمه على المصادر الأدبية القديمة بأكملها، بل إنّه استخلاص لا تستجيب له حتّى مؤلفات التنوخي الأخرى.

فهو في **نشوار المحاضرة**، قد اتبع طريقة موسوعية و«أوقد كلّ ما احتطب، على حدّ عبارة أحد الباحثين[18]، بالرغم من أنّ أخباره ليست متداولة أو متقادمة، إذ هو اقتصر على ذكر أخبار من عاصرهم[19] [بنفسه].

ومهما يكن من أمر، فبالإمكان أن ننطلق من فرضيّة مفادها أنّ القاضي التنوخي استطاع بكتاباته في مجال النثر الفني، أن يدفع بمسار السرد العربي القديم[20] نحو الاكتمال مستفيدا من تجارب السّابقين، لا سيما أنّه عاصر فترة متأخّرة فتحت له سبل الاضافة. فكيف تجسّم هذا الأمر في مستوى صياغة الأخبار الداخلية في مدونة **الفرج بعد الشدة** ؟

---

(18) شارل بلا : «النثر العربي ببغداد». حوليات الجامعة التونسية العدد 24 لسنة 1985، تعريب محمد العجيمي. والجملة المعربة هي «Fait feu de tout bois» (ص 313).

(19) يقول التنوخي في مقدمة النشوار : «هذه ألفاظ تلقطتها من أفواه الرجال وما دار بينهم في المجلس وأكثرها ممّا لا يكاد يتجاوز به الحفظ في الضمائر إلى التخليد في الدفاتر وأظنها ما سبقت إلى كَتْبِ مثله، ولا تخليد بطون الصحف بشيء من جنسه وشكله ...». تحقيق عبود الشالجي. (ص 1).

(20) يذهب عبد الله ابراهيم إلى أنّ كتابات القاضي التنوخي تعدّ من جملة النّصوص التي أثرت في مسار القصّ العربي القديم ولا سيما حين استبدل الإسناد المركب بإسناد بسيط... السردية العربية بحث في البنية السردية للموروث الحكائي، ط1 الدار البيضاء، 1992 (ص 178).

3 ـ تجليات الأشخاص في أخبار الفرج بعد الشدة

يتوفّر في هذا الكتاب صنف من الأخبار متميّز بنظام مخصوص للشخصيّات، وبمنطق داخلي يجمع بينها نتيجة حضورها المكثّف، ممّا يجعل الخبر أقرب إلى قصّة الشخصية منه إلى قصّة الحدث، وقد تتحوّل الشخصية، بحكم غلبة الطابع القصصي عليها وتجسّمها من خلال اللغة أساسا لا من خلال الواقع والتاريخ، إلى رمز من الرموز أو فكر من الأفكار، كأن تعبّر عن قيمة من القيم مثل الوفاء، والإخلاص، والخير، والصبر، أو أن تعبّر عن معان متقابلة مثل الخيانة، والضغينة، والجور، والحسد، وما إلى ذلك. ولا شكّ أن هذه الرموز تتوفّر خاصّة في الشخصيات الوهميّة الواردة في صيغة نكرة دون اقترانها بمرجعية تاريخيّة معلومة، وفي صنف آخر متواتر في أخبار الكتاب، ونعني به تلك الشخصيات المستمدّة من عالم الحيوان وهي تنجز في السّرد أفعالا ووظائف لا تقلّ قيمة وجمالية عمّا أسند إلى الانسان. فالتمساح، في الخبر الموسوم «بقصة ابن التمساح»[21]، يمثّل الفاعل الأساسي في تشكيل الأحداث ودفعها نحو التعقيد من خلال فعل اختطاف الضحيّة وافتراسها في حالة الجوع، أو الاحتفاظ بها وإرجاعها في حالة الشبع. أمّا العقاب، في خبر «سقط طفل من القنطرة»[22]، فهو رمز للخير تارة حين التقط الصبيّ من قماطه ونجّاه من الغرق في النهر، ورمز للشرّ تارة أخرى لأنه حلّق به بعيدًا بغية افتراسه. وأمكن للعُقاب، من وجهة نظر قصصية شكلانية، وبحكم موقعه في السّرد، أن يُحدث بينه وبين الشخصيات الأخرى من عالم الإنسان مجموعة من العلاقات المتحرّكة حسب الزاوية التي ينظر منها إليه. فهو فاعل مطارِد في علاقته بالأمّ وطفلها، ومفعول به مطارَد في علاقته بالجند. وهو تارة مساعد، وطورا معرقل. ولا

(21) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 168.
(22) المصدر نفسه، ج 4، ص 166.

شكّ أنّ هذه المرونة في الموقع تكسب الخبر خصوبة قصصيّة، وثراء فنّيا. وتتعدّد الأمثلة في هذا الشأن لحضور حيوانات أخرى في النّصوص مثل الأسد، والقرد، والحيّة ـ ومن المعلوم أن التنوخي خصّص بابًا بأكمله يحتوي على ثلاثة وعشرين خبرا جميعها في الشدائد المنجرّة عن حيوان مهلك، وقد وسمه بـ «من شارف الموت بحيوان مهلك رآه، فكفاه الله سبحانه ذلك بلطفه ونجّاه»(23). هذا فضلا عن أبواب أخرى لا تخلو من شخصيات من عالم الحيوان.

وثمة أخبار تبلغ فيها الشخصية القصصيّة درجة قصوى من التخييل، إذ تضحي مجرّد صوت من الأصوات أو هاتف ما يهتف بالإنسان في حلم من الأحلام، أو رؤيا يشاهدها في النوم. فهي شخصية مستمدّة من عالم ماوراني ممعن في الخيال والغيب، لذلك لا إمكان للتعامل معها إلاّ من وجهة نظر قصصيّة باعتبار أنها لا تحيل على واقع حقيقي بقدر ما تحيل على عجيب الأدب وغريب الابداع. ففي خبر «رأى في المنام أن غناه بمصر»(24). تُستهلّ الوحدة السرديةالأولى في بداية المتن، بإسراع صاحب الحكاية في إتلاف ماله الموروث وشعوره بالضيق إلى حدّ تمنّيه الموت، وإذا بالوحدة السردية الثانية تنفتح بصوت من قبيل الهواتف في قوله: «فرأيت ليلة في النوم كأنّ قائلا يقول لي: غناك بمصو، فاخرج إليها». ومن الواضح ألاّ علاقة منطقية تربط بين الوحدة الأولى والثانية أي بين الفقر والحلم، وإنما أراد الراوي أن يرتّب الأحداث على هذا النسق حسب

---

(23) هو الباب التاسع ضمن الجزء الرابع من الكتاب. مع الملاحظ أن التنوخي جعل لكلّ باب عنوانا توخّي فيه أسلوب السجع، مقيما الدليل على جريان هذا الأسلوب وانتشاره في القرن الرابع الهجري. أمّا عناوين الأخبار، فهي من وضع محقق الكتاب عبود الشالجي. وقد اجتهد فيها فأصاب غالبا ولم يصب أحيانا.

(24) الفرج بعد الشدة ج 2، الباب السادس، ص 268. وهو يحوي خمسة وثلاثين خبرا.

مشيئته وتحكمه في عمليّة السرد[25]. لذلك بدت العلاقة بين الوحدتين خاضعة لمنطق القصّ لا لمنطق العقل ـ فكان هذا الصوت حافزا لدفع مسار الحكاية، وإيجاد علاقات استتباعية مع الوحدات السردية الموالية، إذ أنّ الرجل، بعد سماع الصوت، بكّر إلى أحد أصحابه ثمّ تحوّل إلى مصر، استجابة لدعوة الهاتف. وتنبني بقية الأحداث وفق منطق سببي متناسق، وصولاً إلى انفراج الشدة بعثور الرجل الحالم على المال المدفون. ولئن خصّص التنوخي بابًا بأكمله للأحلام والرؤى أورد فيه خمسة وثلاثين خبرا، فإننا نعثر على هذا الصنف من الشخصيات الوهميّة في أبواب أخرى من كتاب **الفرج بعد الشدة**، ولا سيما في الباب الثالث عشر المتعلق بالشدائد الناجمة عن العشق والهوى، وتحديدا في خبر مختصر، يجيز لنا اختصاره أن نورده بأكمله تمثّلا وإيضاحا :

عشق جارية زوجته فوهبتها له

«ووجدتُ في بعض كتبي : قال أبو عبد الله محمد بن علي بن حمزة : كانت لزوجتي جارية حسنة الوجه، فَعَلِقْتُها، وعلمَت زوجتي بذلك فحجبتها عنّي، فاشتدّ ما بي من الوجد عليها، وقاسيت شدّة شديدة.

فبينا أنا ذاتْ ليلة نائم، ومولاتها زوجتي إلى جانبي، إذ رأيت في منامي كأنّ الجارية حيالي، وأنا أبكي، إذ لاح لي إنسان فأنشدني : [من المتقارب]

(25) تقول نبيلة إبراهيم : «إن دور القاص أو الـ «هو» الذي يقصّ متواريا وراء الأحداث والأفعال في أي نمط من القصّ، فرديا كان أو جماعيا، يتحكم تحكما كليا في شكل القصّ ولغته، أو بمعنى آخر يتحكم في طريقة السرد وفي أبعاده اللغوية والدلالية والإشاريّة». «لغة القصّ في التراث العربي القديم»، مجلة فصول، المجلد 2، العدد 2، مارس 1982، (ص 14).

وقفتُ حيالك أذري الدّموع | وأخلط بالدّمع منّي دَمَا
وأشكو الذي بي إلى عاذلي | ولا خيرَ في الحبّ أن يكتما
رضيتُ بما ليس فيه رضا | بتسليم طرفك إنْ سلّمَا
فتهتَ عليَّ وأقصيتني | وأعززْ عليَّ بأن أرغمَا

قال : فانتبهت فزعا مرعوبا، ودعوت بدواة وقرطاس، وجلست في فراشي، وكتبت الشعر ..

فقالت لي زوجتي : ماذا تصنع ؟ فقصصت عليها القصّة والرؤيا.

فقالت : هذا كلّه من حبّ فلانة ؟ قد وهبتها لك»[26].

ومن مظاهر القصّ المتعلّقة بالشخصيات أيضا، أن تحمل الشخصية علامة (marque) توظّف توظيفا خفيّا طوال الخبر إذ تظلّ محاطة بهالة من الغموض تتبدّد تدريجيّا مع تطوّر الأحداث. فهذا قاطع طريق لكنّ علامته المميزة أنّه «بزيّ الأمراء لا بزيّ القُطّاع»[27]. ويتولّى الراوي بواسطة محاورته، إبراز ما يختصّ به من قيمة علميّة ومعرفة بأدقّ مسائل الشعر والدين، حتّى أنّه فعلا في مقام أمير تتطابق علامته الظاهرة مع مكانته الحقيقية. لذلك ألفينا الراوي في آخر الخبر يخاطبه بهذا اللقب ملتمسا مزيد كرمه : «إن رأيت أيها الأمير أن تنفذ معنا من يبلغنا المأمن ...»[28].

ومن نافل القول وبديهه، أنّ مختلف هذه الشخصيات القصصية تنتظمها علاقات متنوعة تتسع لتطبيقات النقد القصصي الحديث من حيث

(26) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 393. وتجدر الإشارة إلى أنّ عناوين النّصوص من وضع المحقّق.
(27) المصدر نفسه، ج 4 ، ص 231.
(28) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 233.

كونها مساعدة أو معرقلة، عاملة في مقام البطل الفاعل (Héro-sujet)، أو مفعولا بها في مقام البطل الضحيّة (Héro-victime). والأمثلة في هذا الشأن، أكثر من أن تضبط، لأن جلّ الأخبار، ولا سيما ما اتسم منها بالصبغة الفنية الأدبية، تتوفر على بناء داخلي للشخصيات.

ويتضح للناظر في هذه العلاقة ورود الشخصيّات داخل الأخبار موظّفة لخدمة ثنائية الشدة والفرج، فهي تتفاعل فيما بينها إمّا لتعميق أزمة البطل وتكثيف العقد المتسلّطة عليه، وإمّا لإعانته على تجاوز الشدة والإسراع بمصيره نحو الانفراج. فالهاتف أو «الانسان» الذي لاح في المنام لذاك الرجل العاشق جارية زوجته[29] هو في مقام المساعد على تجاوز الشدة بما أنشده إيّاه من شعر، في حين مثلت الزوجة طوال الخبر شخصا معرقلا مانعا الانفراج. وما تسنّى لها التحوّل عن موقعها إلاّ بعد الاستماع إلى الشعر واشتداد الأزمة على زوجها.

ومن ثمّ يتراءى لنا كيف تخوّل هذه البنية المخصوصة للدارس أن يُجري عليها ما تستجيب له من نظريات مستحدثة - وإن كان مصدرها حديثا غريبا غير مستنبط من الأدب العربي.

وإننا نعتقد أنّ شرط الملاءمة بين محدث النقد وقديم الإبداع، متوفّر في مبدإ الافتقار (le manque) مصطلحا ومفهوما ضمن مقولات النقد القصصي الحديث. إذ تمرّ به شخصية من شخصيات أخبار التنوخي، وهي شخصية «رجل انتشرت عنه حكاية»[30] أعسر واحتاج إلى المال، فكان احتياجه بمثابة الافتقار الحافز على الحركة. ومن ثمّ ينشأ خبر حكائي فيه

(29) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 233.

(30) الفرج بعد الشدة، ج 2، ص 268.

من مقومات القص ما يُستغنى به عن غيره، نظرا إلى توفّره على عناصر المكان والزمان والشخصيات والأحداث مجتمعةً متواشجة إلى حدّ جمالي بعيد المدى. ثمّ تستقرّ حركة القصّ حالما يتمّ سدّ ذاك الافتقار واستعادة حالة التوازن الأولى.

وكذا الشأن بالنسبة إلى مبدإ الإساءة (Le méfait)، حافزا لتشكيل السرد وإيقاد شرارته الأولى، إذ يستشف من يستقرئ كتاب **الفرج بعد الشدة**، تواتر هذا المبدإ في أخبار عديدة، لأنه مبدأ ينسجم مع بنيتها المطّردة القائمة على ثنائية الشدة والفرج، أو حصول الإساءة ثمّ إصلاحها. والشدة صنو الإساءة لأنها تسلّط على المرء دون اختيار منه في الغالب، فإذا به يُختطف مرّة، ويُسجن مرة أخرى، ويُقطع عليه طريق السفر مرة ثالثة، وهكذا دواليك يطّرد الأمر مع أخبار عديدة مبنية وفق هذا النمط. أما خبر «جزاء الخيانة»[31]، فقد رُكّبت شخصياته بكيفية تداخلت فيها المواقع لإظهار قيمة الوفاء المفقود لدى البعض في علاقاتهم مع الآخرين ذلك أن الأب في هذا الخبر أقدم على قتل ابنه على سبيل الخطإ، ظنّا منه أنه يقتل ضيفا غنيا كان يصطحب معه مالا. وقد لعب التّواشج بين الشخصية والمكان دورا أساسيا في إبراز عنصريْ التشويق والمفاجأة. إذ «قُدّر أنّ الابن انتقل من موضعه (يقصد موضع النوم) إلى موضع الضيف المعتزم قتله، وانتقل الضيف إلى موضع الابن، وجاء أبوه يطلب الضيف، فصادف الابن فيه، وهو لا يشكّ أنّه الضيفُ، فخنقه، فاضطرب، ومات»[32].

(31) الفرة بعد الشدة، ج 4، ص 107.
(32) المصدر نفسه، ج 4، ص 107.

ومن المستطرف في بعض الأخبار، مرور الشخصية باختبار[33] يتيح لها - إن وُفّقت فيه - تجاوز الأزمة وحلّ العقدة.وقد بدا لنا هذا المعطى الفني مركّبا أحيانا بكيفية مخصوصة تجعل الخبر على ما يُشهد له من قِصَر الحجم مكتنزًا من الناحية الفنّية، إلى درجة التوليد .. فالاختبار في خبر «قاطع طريق يتفلسف»، لم يكن أحاديا بسيطا، وإنما جاء ثلاثيا مركبا، إذ توفّر في هذا النّصّ اختبار أوّل، هو اختبار الشعر يُجرى على البطل الضحيّة بعد أن افتُكّت منه سلعه. فكان لزاما عليه أن يُظهر قدرته على المدح إن رام لنفسه النجاة. ثمّ توفر اختبار ثان مرّ به قاطع الطريق نفسه، إذ تحوّل من ممتحِن إلى ممتحَن، عليه أن يبرّر دينيّا شرعية افتكاكه أموالَ التجار. وقد وجدناه يَدعم موقفه جدليا بشاهد استمدّه من نصّ الجاحظ[34]. ثمّ توفر إثر ذلك اختبار ثالث أجري هذه المرّة على مجموعة من التجّار للنّظر في مدى معرفتهم حدود الزكاة وكيفيّة إخراجها.

فالاختبار، باعتباره وجها من وجوه القصّ ووظيفة من وظائفه، متوفّر في السرد العربي القديم، لكنه لم يكن عملية واعية دقيقة كما هو

---

(33) الاختبار (L'épreuve) هي الوظيفة الثانية عشرة في مثال «بروب» الوظائفي إذ «يتعرض البطل لاختبار يَرِدُ في شكل مجموعة من الأسئلة أو هجوم يعدّه لتقبّل أداة سحرية او وسيلة أو معرفة تُكسبه الكفاءة (competance) التي يقتضيها الفعل او الإنجاز (Performance)، انظر : جميل شاكر وسمير المرزوقي، مدخل إلى نظرية القصة، الدار التونسية للنشر، 1985، (ص 38). مع العلم أن للاختبار جزئيات دقيقة لا يستجيب الخبر لجميع تفاصيلها مثل الاختبار الترشيحي والاختبار الرئيسي والاختبار الممجّد ولكلّ منها تفريعاته التي استُمدّت من الحكايات العجيبة.

(34) «... أما قرأت ما ذكره الجاحظ في كتاب اللّصوص، عن بعضهم قال : إن هؤلاء التجار خانوا أماناتهم، ومنعوا زكاة أموالهم، فصارت أموالهم مستهلكة بها واللّصوص فقراء إليها، فإذا أخذوا أموالهم - وإن كرهوا أخذها - كان ذلك مباحا لهم، لأنّ عين المال مستهلكة بالزكاة، وهؤلاء يستحقّون اخذ الزكاة، بالفقر، شاء ارباب الأموال أم كرهوا» : الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 233.

الشأن في السرد الروائي الحديث. وطالما أنّ القصّ في السرد عامة فعل إنساني عالمي وظاهرة كونية، فلا عجب أن نُلفي فيه ـ قديما ـ ظواهر تتناغم مع السرد الحديث، ولا نعني بذلك المفاهيم مثل مفهوم الأقصوصة أو الرواية، وإنما طريقة إجراء السرد وصياغة الخطاب، بما يتضمن من عناصر لغوية يستعملها السارد موردًا حكايته في صلبها أو من حيث كونه ـ أي الخطاب ـ اللغة أثناء التشكّل[35]، أي عند انتقالها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

وإن صحّ هذا الأمر، فإنه بالإمكان أن نستلهم من النظرية الحديثة ما يتلاءم مع طبيعة النّصّ القديم دون تطبيق حرفي عقيم، حتّى لا يتحول التأويل إلى عقلنة مجردة مفرغة من كلّ روح، فطرافة الخطاب السّردي العربي القديم تكمن في الاستجابة للنّقد الحديث تارة، وفي انفلاته منه وكسره قواعده تارة أخرى، لخصوصيات يتفرّد بها.

ولا يُستشف من سالف الذكر والتأويل أنّ جميع الشخصيات في مدونة **الفرج بعد الشدة**، تنتمي إلى عالم القصّ والخيال، بل يوجد أشخاص عديدون هم من صميم الواقع والتاريخ، وممّن عاصرهم التنوخي نفسه واتّصل بهم اتصالا مباشرا ومنهم القضاة، والكتاب، والشعراء، والوزراء وغيرهم. وهم غالبا ما يجعلون الخبر مرتبطا بالمرجعية الواقعية، ويؤكدون ـ إلى جانب عناصر أخرى ـ أنّ ثنائية التوثيق والأدبية أسّ من الأسس المتحكّمة في إنشائية الخبر قديما، إلى جانب ثنائيات أخرى مطّردة كالمزج بين الشعر والنثر باعتبار أن الشعر من وظائفه تأصيل الخبر في الواقع وكاعتماد بنية الإسناد والمتن بما في الإسناد من حرص على إثبات حقيقة الحدث المروي وصحته.

---

(35) «Le discours est le langage mis en action, la langue assumée par le sujet parlant». Dictionnaire de linguistique. Larousse. Par Jean Dubois et autres. paris 1973. p. 156.

ونتيجة لصدور المؤلف في الكتابة النثرية عن هاجس التوثيق والتحرّي، شأنه في ذلك شأن جلّ الأدباء القدماء، فقد توفّرت في الكتاب أخبار ليس بالإمكان أن تؤوّل إلاّ من الزّاوية التاريخية والحضارية عموما، إذ يُضحي التكلّف جليّا إذا رمنا أن نطبّق عليها نظريات القصّ الحديث، أو حتّى أن نتوسّل ببعض مصطلحاته، ولا سيما تلك النّصوص التي يطغى عليها الطابع الوثائقي.

ولعلّه باستطاعتنا أن نجزم بأنّ حرص التنوخي على أن تكون الكتابة مشدودة إلى المرجعية الواقعية، يُفسّر بسعيه إلى تأصيل مسألة الفرج بعد الشدة في الواقع اليومي، نافيا أن تكون ضربا من ضروب الخيال والخوارق، مؤكّدا أنّها من صميم التجارب التي قد حصلت لأناس عديدين على اختلاف فئاتهم ومراتبهم في المجتمع. فهي من الثوابت الخالدة في حياة البشر عامة لا سيما أنّها مسألة مستمدّة في الأصل من النّصّ القرآني الكريم ومن سورة «الشرح» تحديدا[36]. ولا غرو فالتنوخي قد افتتح الباب الأول من كتابه بإيراد هذه السّورة وتفسيرها، جاعلا الكتاب بأكمله مرتدّا إليها، متفرّعا عنها. لذلك لا مناص من اعتبار الفرج بعد الشدة مدار القول ومركز الاهتمام. أفلم يتخذ المؤلف من هذه الفكرة عنوانا وسم به الأثر قاطعا عن المتلقي أفق الانتظار ؟ ثمّ ألم يعبّر عنها نظريا في المقدمة ؟ أو ليست عناوين الأبواب التي اختارها وأجراها وفق أسلوب السّجع تجسّم هذه الثنائية وتبرز جدلية الشدة يولد من رحمها الانفراج ؟ ! وأخيرا ألم يؤكد هذه الفكرة ذات المنبع الديني من خلال الأخبار العديدة التي أوردها ؟ وبسبب من ذلك ألفينا التنوخي يَدْعم

(36) «قال الله تعالى، وهو أصدق القائلين، وهو الحقّ اليقين : بسم الله الرحمان الرحيم، ألمْ نشرحْ لكَ صدركَ، ووضعنا عنكَ وزركَ، الذي انقضَّ ظهركَ. ورفعنا لك ذكركَ. فإنّ مع العُسر يُسرا، إنّ مع العسر يسرا، فإذا فرغت فانصب، وإلى ربّك فارغب». الفرج بعد الشدة، ج1 (ص 59). صورة الشرح [مكية].

المنحى الواقعي معرّفا الأشخاص الذين أخذ عنها الخبر في دقائق وجزئيات تبدو ثانويّة لدى القارئ. ومن الأمثلة على ذلك قوله : «حدثني أبو الربيع سليمان بن داود البغدادي، صاحب كان لأبي وكان قديما يخدم القاضيين أبا عمر محمد بن يوسف، وابنه أبا الحسين في دورهما، وكانت جدته تعرف بسمسمة، قهرمانة كانت في دار القاضي أبي عمر محمد ابن يوسف رحمه الله ...»[37]. وقد احتاج إلى استعمال البدل مرّتين لتوضيح المبدل منه، وما ذاك إلاّ لإبراز مصداقية لا تتّخذ من الإسناد موضعا لها فحسب، بل تتوزّع في تلافيف المتن أيضا، من خلال ذكر أسماء الأشخاص، والتواريخ التي اقترنت بأطوار حياتهم، والمدن التي تنقّلوا فيها. فلا ريب في أنّ مسلم بن الوليد الشاعر المولّد قد عاش في مدينة جرجان مرحلة حياته الأخيرة حيث تولّى البريد وصلحت حاله حتّى مات هناك، وقد ذكر التنوخي في خبر هذا الشاعر من القرائن ما يؤكد ملامح الشخصية الواقعية، وما يذهب بنا إلى القول إنّه ليس ثمة في بعض أخبار الكتاب، وفي نسبة بيّنة منها، إيهام بالواقع بقدر ما نجد تجسيما فعليا له. مما يجعل مقولة الايهام بالواقع المقترنة بفنّ الخبر قديما لا تنطبق إلاّ على صنف من الأخبار مخصوص بالتخييل[38]. ولا شكّ أنّ هذا الحرص على الصدق كان عائقا أمام النثر الفنّي لدى العرب القدامى - وليس التنوخي

---

(37) الفرج بعد الشدة، ج 2 (ص 268)، انظر كذلك ج 4 (ص 133) -

(38) تقول رجاء بن سلامة : «ونحن لا نرى أن وظيفة السند في المقامات هي إحداث الوهم المرجعي لأن تلك هي وظيفته في الخبر فالعنصر الشكلي إذا انتقل من جنس إلى آخر لا بد أن تتغير وظيفته -. «في المقامة والمقام»، ضمن أعمال ندوة سنة 1993 : مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم، منشورات كلية الآداب بمنوبة - تونس 1993 . ص 266.

نموذجه الوحيد[39] ـ ذلك أنّه ساهم في كبح جماح الابتكار والخلق. والحقّ أن جل الأخبار التي تضاءل فيها التوثيق كانت أكثر إمتاعا وأقرب من الأدبية لا سيما أنّ تلك المصادر مثل **البيان والتبيين والبخلاء** للجاحظ، ومصنفات التنوخي الثلاثة، **النشوار والفرج بعد الشدة، والمستجاد، والأغاني** للأصفهاني، **والعقد الفريد** لابن عبد ربّه، **وطوق الحمامة** لابن حزم ـ إنما هي كتب أدب بالدرجة الأولى.

4 ـ تجلّيات الأحداث في أخبار الفرج بعد الشدّة

لعلّنا لا نجانب الحقيقة إذا اعتبرنا أن أبرز ظاهرة قصصية يختصّ بها كتاب **الفرج بعد الشدة** هي ورود مجمل أخباره وفق بنية مخصوصة تعدّ من أظهر علامات القصّ وأكثرها شيوعا. ونعني بذلك ابتداءها بتوازن يليه اضطراب، ثمّ يعقب ذلك توازن جديد ليس شبيهها بالتوازن الأوّل. ولا ريب في أنّ النقاد المحدثين قد أكدوا ارتكاز القصّ على هذا البناء الثلاثي[40] لا سيما أنّه بناء يشمل أشكالا قصصية مختلفة، فهو الهيكل أو الإطار الجوهري، توضع في صلبه الأحداث فتقصر أو تطول، لكنّها لا تخرج عن هذا النسق .. وجلّي أنّ الخبر في كتاب التنوخي يتميّز بهذه

---

(39) يقول فرج بن رمضان : «في بداية حكاية أبي القاسم البغدادي لأبي المطهر الأزدي حرص الكاتب على أن يخلع على البطل رداءً تاريخيا كما في قوله «كنت أعاشره ...» او كما يظهر ذلك خاصة في جمع البطل بأشخاص مشهورين في القرن الرابع الهجري كابن الحجاج (ت. 391 هـ)، وأبي الحسن بن سكرة (ت. 385 هـ). وفي حيّ بن يقظان لابي بكر بن طفيل (ت. 581 هـ). يتجلّى هذا المنزع في افتتاح الكاتب قصته مسندا إياها إلى السلف الصالح. وهو بذلك يحاكي قوالب التعبير في علوم الرواية والحديث ...» «من خصائص الشكل القصصي في الأدب العربي القديم». الفكر. ع 1982/6.

(40) أشار «تودوروف» إلى أن القصة المثاليّة تبدأ بوضعية هادئة تجعلها قوة ما مضطربة. وينتج عن ذلك حالة اضطراب. ويعود التوازن بفضل قوة موجّهة وجهة معاكسة. والتّوازن الثاني شبيه بالتوازن الأول ولكنهما ليسا متماثلين أبدا!! (انظر كتاب الشعرية ترجمة شكري المبخوت ورجاء ابن سلامة. دار توبقال للنشر. المغرب. ط 1 1987. (ص 69).

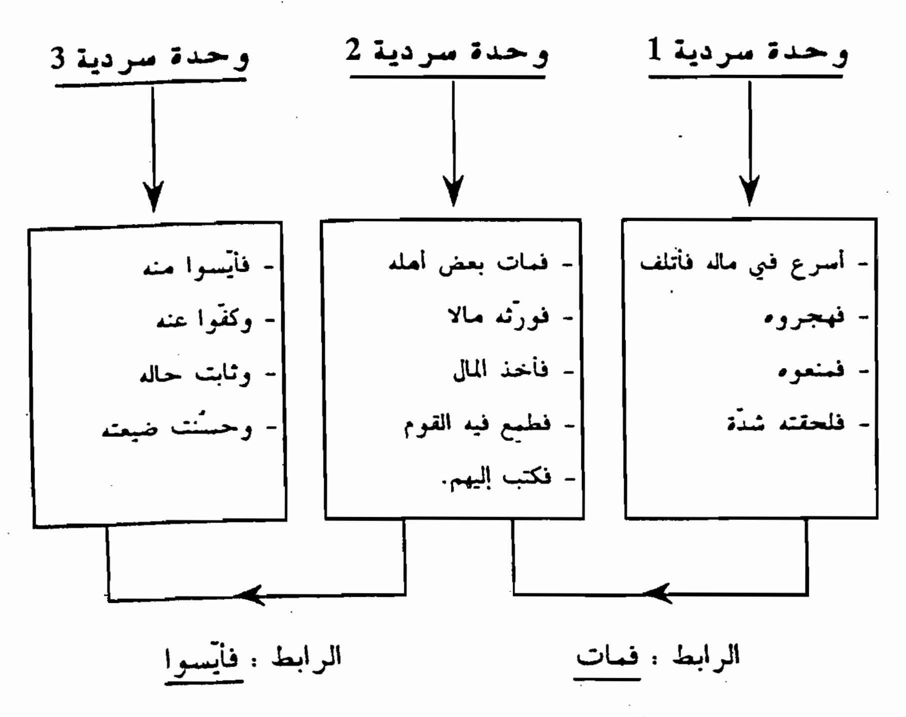
البنية سواء أورد قصيرا مختزلا، أم طويلا يشاكل الحكاية. فحين يُستهلّ متن الخبر بقوله : «ورثت عن أبي مالا جليلا»[41]، تمثل هذه الجملة القصصية حالة استقرار وهدوء. ثمّ تعقبها حالة اضطراب بإتلاف المال وفقده : «فأسرعت فيه وأتلفته»[42] ويُفضي نسيج السّرد في النّهاية إلى استعادة التوازن الذي استهلّت به الحكاية : «فأنا أعيش من تلك الدنانير، من فضل ما ابتعتُ منها من ضيعة وعقار إلى اليوم»[43].

وغنيّ عن القول إنّ التوازن الثاني في الشاهد المتمثّل به، يشبه التوازن الأول، لكنّه لا يماثله نظرا إلى أنّه مكّن الشخصيّة من أن تسترجع المال، وأن تحسن التصرّف فيه. في حين أنّها كانت في التوازن الأول ثريّة غير أنها تُسيء التصرّف في المال. فالمقابلة جليّة بين وضعيّة الابتداء - الوضعية الأصلية - ووضعية الانتهاء. ثمّ إنّ عنوان الكتاب ذاته يوحي بهذا المعطى الأساسي الذي وَسَمَ جلّ أخباره، فالفرج بعد الشدة عنوان يتضمّن تلميحا إلى الحالات التي ذكرنا. ولئن تمّ ذلك بصفة ضمنية، فالأخبار قد صاغته صريحة.

وفي أعطاف هذه البنية النموذجية، تنسرب جمل قصصية تنزع إلى القصر، وتهيمن عليها الصبغة الفعلية الحدثيّة. فتنتظم الأفعال وفق منطق سببي استتباعي تتولّد فيه الأحداث بعضها عن بعض مثل قوله : «فخرجتُ طائر العقل، حتّى أتيتُ داره، فأُدخلتُ إلى بعض دُورِ الحُرم فاشتدّ جزعي وذهب عليّ أمري. فانتُهي بي إليه، وهو في حجرة لطيفة، فسمعتُ في دهليزها بكاء امرأة ونحيبها، ودخلتُ، فإذا هو جالس على كرسي، وبيده سيف مسلول، وهو مطرق، فأيقنتُ بالقتل. فسلّمت،

(41) الفرج بعد الشدة، ج 2، (ص 268).
(42) المصدر نفسه.
(43) المصدر نفسه.

ووقفتُ فرفع رأسه وقال : اجلس أبا عبيدة، فسكن روعي، وجلستُ إلخ.[44]. ويكثر نتيجة ذلك استعمال حرف الفاء باعتباره من صنف الجمع في حروف العطف، يرتّب الأحداث ترتيبًا سريعا. ويدلّ الإحصاء في بعض الأخبار القصيرة التي لا يتجاوز حجمها سبعة أسطر[45] على تواتر هذا الحرف إحدى عشرة مرّة، على نحو يجوز تمثّله اختزالا كما يلي :



فعلاوة على أنّ حرف الفاء قد ربط بين الأفعال داخل الوحدة السردية أي بين الجمل القصصية الصغرى، فإنّه استُعمل أيضا للجمع بين الوحدة والأخرى أو المقطع والمقطع الذي تبعه. ممّا يؤكّد حضوره المكثّف. فيَرِد الخبر بأكمله مبنيًا على الاستتباع السّريع الذي يقتضي إسقاط الزوائد

(44) الفرج بعد الشدة. ج 4. ص 5.

(45) المصدر نفس. ج 3. ص 396.

والتركيز على العناصر الموظفة لإظهار ثنائية الشدّة والفرج. ويجيء هذا الاستبباع محافظا على خطيّة الزمان التقليدية المألوفة[46]، في نسق من السرد المجمل يُعتمد فيه على التلخيص. فالسارد يهمل جزئيات عديدة مثل طريقة إتلاف المال، ومحتوى رسالة الأصحاب ـ مكتفيا بالتلميح دون عرض التفاصيل. ومتى نهضت حركة السرد على اتباع هذا المسار، تكثف الايحاء والتشويق، وتضاعفت الوظيفة التأثيرية، لا سيما أنّ الأحداث تنتظم وفق منطق متوقع تارة، ومفاجئ تارة أخرى.

وينبجس التوظيف المشار اليه آنفا مجسّما في مستوى اللغة لفظا وتركيبا. إذ الألفاظ حاملة شحنةً دلالية تحيل القارئ أوّلا على أجواء الشدة والتأزم، باستعمال قرائن كالمفعول المطلق الدال على التأكيد : «أعسرت إعسارا شديدا»[47] أو التشبيه : «وجاء فألقى نفسه كالميت من الحرّ والتعب، وقلق قلقا شديدا»[48] أو وصف الحالة : «فجاءني ليلة من الليالي وهو مكروب»[49]. أو بواسطة تكرار الألفاظ من سجّل الشدة : «فلحقته شدّة وضرّ وجهد»[50] ـ وفي الطرف المقابل، تجسّم اللغة المستعملة حالة الهدوء والانفراج الذي يبلغه السرد بعد حركة الصراع، ويُعرب عنه الأسلوب من خلال الجملة الإسمية الدالة على الاستقرار : «فأنا أعيش من تلك

---

(46) يذهب كثير من النقاد المحدثين إلى أن القصّ القديم، يقدّم لسامعيه الأحداث في خطّ متسلسل تسلسلا زمنيا مطّردا وبنفس ترتيب وقوعها. سيزا قاسم، بناء الرّواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص 37. غير أن هذا الراي ينبغي الاّ يعمّم على كامل التراث القصصي إذ ثمة بعض الابداعات القديمة التي كسّرت الخطّ الزمني المتتابع مثل رسالة الغفران، ورسالة الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري، وبض أيام العرب.

(47) الفرج بعد الشدة، ج 3، ص 87.

(48) المصدر نفسه، ج 2، ص 378.

(49) المصدر نفسه، ج 4، ص 416.

(50) المصدر نفسه، ج 3، ص 396.

الدنانير، من فضل ما ابتعت منها من ضيعة وعقار إلى اليوم[51]». فاللغة آخذة في الاحتدام والتشنّج، ترتدّ إثرذلك إلى القرار الثابت المتناغم مع حالة الانفراج. فهي موزعة بين عنف الشدّة واضطرامها، وطمأنينة الفرج وسكونه. تصّاعد حركتها إلى أقصى درجات التعقيد ثمّ تأخذ في الانحدار إلى مستقرّ لها نهائي.

وهكذا نتبيّن أنّ ثنائية الشدة والفرج، فرضت على الكاتب اعتماد سجلّ لغوي كان له تأثيره في صياغة الأخبار تناسقا مع مقصد التأليف الأساسي، واستجابة للجدلية القائمة بين اللفظ والمعنى متعاضدين تعاضدا شبيها بتلازم الوجه والقفا.

وبسبب من هذا وذاك ـ أي الاستتباع والحدث ـ تقلّص الوصف عموما وتراجع حضوره في جلّ الأخبار، فاسحا المجال واسعا إلى سرد الأفعال والأقوال. والوصفُ إن وُجد عادة ما يُؤتى به موظفا لخدمة مقصد مّا في نسيج السرد، إذ لا وجود لخطاب هامشي ولو كا ذلك كذلك، لطاله الحذف والإسقاط تناسبا مع طبيعة الخبر الناهضة على إيجاز القول، واكتناز العبارة[52]. وقد يشمل الوصف المكان لإيضاح جوانب يعتبرها الراوي أساسيّة لخدمة الخبر وتهيئة المتلقّي لتقبّل المضمر من الأحداث كوصفه الأجراف النائية في أسفل مصر .وهي جبال حجارة

(51) الفرة بعد الشدة، ج 2، ص 269.

(52) يقول محمد اليعلاوي : «والأمثلة على حسن الاختيار للكلمات المعبّرة والتراكيب الواصفة كثيرة لا يكاد يخلو منها سطر من الروايات. وهذه خاصية لم ينفرد بها أبو عبيدة وأضرابه، فإننا نجد عند الجاحظ والمبرّد والقالي وابن قتيبة، وعامة كتاب الأدب، اي كتّاب النادرة اللطيفة والخبر القصير والملحة الخاطفة، براعة فائقة في اختيار الكلمة المصورة الناطقة، المجسمة للهيئة والحركة وحتّى للطبع والنفسية، ولعلّ مصدر كل هذا الاقتصاد مع الثراء هو القرآن». : «أدب أيام العرب»، حوليات الجامعة التونسية، العدد 20، سنة 1981، وص 112، راجع كذلك ص 111 من المقال [نفسه].

فيها مغارات إلى النيل لا يصل إليها الماشي ولا سالك الماء لبعدها عن الجهتين»[53]، ثم استغلّ الراوي هذا الوصف لابراز عزلة الشخصيّة، واستحالة نجدتها ومن ثمة صعوبة حلّ العقدة أو حصول الفرج.

وقد يُسلّط الوصف على الزمان يكتنفه من وجوه مختلفة. فيوظّف توظيفا فنّيا يخدم عنصر الشدّة تارة، فيضاعف من حدّتها كما تمّ عند إشارة الراوي إلى نوم الجماعة على سطح الخان مما ساعده على مراقبة المشهد الذي وطِئ فيه القرد المرأة. فكانت هذه الإشارة حافزة على دفع الحبكة القصصية[54].

وشبيه بذلك ما ورد في خبر إسحاق المصعبي حين استدعى أبا عبيدة وكان حسن الأدب، كثير الرواية للأخبار «ذات ليلة.. «في نصف الليل»[55]. فاختيار هذا الزمن بالذات مع التّنصيص عليه وإبرازه، مدعاة للفزع والحيرة، وتوطئة لولوج عالم الشدائد والمحن أي ولوج أجواء قصصيّة مشوّقة.

وقد يخدم وصف الزمان - تارة أخرى - عنصر الانفراج يوحي به أو يتزامن معه ساعة يتمّ الانتقال من الليل - زمن الشدة - إلى الصبح المؤذن بالفرج كما في خبر رأى في المنام أنّ غناه بمصر، وقد ذكرناه آنفا. وبما أنّ مجمل الأخبار في الكتاب قائمة على جدلية الشدة والفرج، فخطيّة الزمان سواء في مستوى الأفعال أو المصطلحات المستعملة التي تحيل على الأزمنة، تسير قدما وفق هذا السمت لا تحيد عنه غالبا.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الوصف يتجاوز أحيانا وصف الزمن القصصي إلى وصف الزمن التّاريخي والإفصاح عن الواقع الاجتماعي

(53) الفرج بعد الشدّة، ج 4، ص 168.
(54) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 146.
(55) المصدر نفسه، ج 4، ص 5.

والسياسي في عصر من العصور كما هو الشأن في خبر «ابن حمدي اللّص البغدادي وفتوته وظرفه»[56] إذ تضمن إحالة على الوضع المتردّي في القرن الرابع الهجري كاشفا عن كثرة الفتن وانحلال السلطة من خلال مواقف نقدية صريحة : «خرجت بسلع لي ومتاع من بغداد أريد واسطا، وكان البريديّ بها، والدنيا مفتتنة جدا» أو «فقال لي : يا هذا، الله بيننا وبين هذا السلطان الذي أحوجنا إلى هذا، فإنه قد أسقط أرزاقنا، وأحوجنا إلى هذا الفعل، ولسنا فيما نفعله نرتكب أمرا أعظم مما يرتكبه السلطان». وإنّنا نستخلص من مواطن أخرى عديدة في متن هذا الخبر إشارات إلى ما آلت إليه الحال في ذلك العصر.

ومن الوصف ما يقترن بالشخصية ويوظّف أيضا توظيفا حسنا كما في قوله : «وكانت المرأة بادنة»[57]. وهو وصف مادي – وفي مواضع أخرى يكون الوصف وصفا نفسيّا – سيجعلها تستخدم خاصية بدانتها لإخفاء حبيبها الوارد عليها في منزلها حتّى لا يفتضح أمرها أمام قومها، وقد أتوا دارها وأحاطوا بها : «فقالت له : ما أرى لك موضعا أستر لك من أن أدخلك خلف ظهري وتلزمني، فأدخلته بينها وبين القميص، ولزمها من خلفها»[58].

ونظرا إلى أنّ الوصف في هذه الأخبار إمّا أن يكون قليلا أو موظّفا، فإن السرد فيها يميل إلى أن يكون قصصيا مشوّقا حيويّا يشدّ انتباه القارئ باعتبار أنّ الوصف نقل لهيئات الموصوفات، فمعه غالبا ما يتوقّف مسار القصّ، وباعتبار أنّ السّرد هو أصل الفنّ القصصي والوصف من مكمّلاته وعناصره الثانويّة.

---

(56) المصدر نفسه، ج 4، ص 238.

(57) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 422.

(58) المصدر نفسه.

ومن المعلوم أنّ الحكاية حتّى تكون حكاية ينبغي أن يتوفّر فيها حدث واحد على الأقلّ. وهذا الحدث لا يتنزّل في عنصر الوصف بل يتّخذ موقعه في سرد الأفعال أو الأقوال. ولا شكّ أنّ الخبر يُحدث الدهشة في المتلقّي بواسطة الصياغة وكيفيّة انتظامها، وتركيب أحداثها لا بواسطة المضامين والمحتويات. ففي كثير من أخبار التنوخي نلحظ أن الإمتاع مقدّم على الإعلام. وثمّة نزعة وعظية تعليمية لكنّها مبثوثة بطريقة ضمنيّة غير صريحة أو مباشرة في غضون الأسلوب القصصي. ويعدّ هذا الإجراء من خصائص الخطاب النثري القديم، فظاهره سرد قصصي ممتع، وجوهره وعظ وتعليم. كذا كانت الكتابة عند ابن المقفّع (ت. 142 هـ)، والجاحظ (ت. 255 هـ)، والأصفهاني وغيرهم. ولا شكّ أن كتاب **الفرج بعد الشدة** ينخرط في هذا السّياق إذ هو يورد الموعظة والعبرة في أسلوب يستهوي القارئ بواسطة القصّ المسلّي. والكاتب على أشدّ الوعي بذلك[59]. ممّا حدا ببعض الدارسين إلى تأكيد الطابع «الترفيهي» في هذا المصنّف واعتباره سمة مميّزة له[60] وقد ألمح محقّق **الفرج بعد الشدّة** إلى ظاهرة الإمتاع الفنّي مستعملا الفعل في

(59) يتجلّى هذا الوعي في ردّه على أصحاب الكتب السابقة التي تناولت موضوع الفرج بعد الشدة. فمن عيوبها أنها لا تجنّب قارءها الملل والسآمة. راجع مقدمة الفرج بعد الشدة، ج 1، ص 54.

(60) أورد «بلاّ» فقرة وحيدة عن التنوخي أكّد فيها هذا الطابع. وقد عرّبناها كما يلي : «استند القاضي التنوخي إلى بعض من سبقه ولا سيما المدائني (مات حوالي سنة 840 م) مؤلفا ثلاثة كتب ترفيهيّة (récréatifs) أشهرها الفرج بعد الشدة (la joie après la peine) حيث جمع أمثالا ونوادر وأغاني مرفوقة بأخبار مستقاة من الكتّاب والقضاة». انظر : Pellat : Langue et Litérature Arabes. Librairie Armand colin. Paris 1970. p. 137.

ويقول «آدم متز» : «ومن هذا النوع - أي القصص والحكايات القصيرة من النثر السهل - الكتب المسلّية التي ألفها القاضي التنوخي المتوفّى عام 384 هـ / 994 م». الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة. بيروت ط. 4 1967. ج 2 ص 468.

صيغة المضارع[61] للدلالة على تواصل قيمة هذا المصنّف ومدى تفاعل القرّاء معه على امتداد العصور، علاوة على أننا ألفيناه ينعت جميع اخبار الكتاب بالقصص. فهو يستعمل دائما في الهامش مصطلح القصّة عوضا عن الخبر، مثل قوله «لم ترد هذه القصة في «م» أ في «ظ»» وغيرهما من العلامات الدّالة على نُسخ المخطوطات[62]. وقد يورد هذا المصطلح أحيانا في عنوان الخبر نفسه ومن أمثلته «قصة ابن التمساح».

مع العلم أنّنا نعثر داخل المتن على عبارات من قبيل «قصصت»، و«القصّة»، وكذا الشأن بالنسبة إلى «حكى» و«حكاية»، وجميع هذه المصطلحات تؤكّد المنحى القصصي في المدونة. وثمة من الأخبار ما هو أقرب إلى أن يكون حكاية لما يتوفّر فيها من حجم مطوّل[63]، وخصائص فنية تجعل النّص غير خاضع لثنائية الإسناد والمتن، وإنما لتشكّل يقرّبه من سجلّ القص كمقدمة الحكاية وجوهرها وخاتمتها[64]. ولا شكّ أن أقصى درجات الأدبيّة التي ترتقي إليها هذه الأخبار إنما تكمن في تلك النّصوص التي تذهب عميقا في التخييل إلى حدّ غريب عجيب. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه النّصوص ـ وكم هي وافرة في المدونة ـ تستجيب أكثر من غيرها، لما فيها من عجيب، إلى تطبيقات منهج «بروب» الوظائفي لا

---

(61) ممّا جاء في التقديم الذي وضعه المحقق للكتاب قوله : «جَمّع فيه مصنّفه من طريف الأخبار والأشعار، وغريب القصص والحكايات ما يستهوي القارئ ويلذّ السامع ...» الفرج بعد الشدة، مقدمة المحقق، ج 1، ص 18.

(62) مخطوطة دار الكتب المصرية رمز إليها المحقق بحرف «م»، أما مخطوطة المكتبة الظاهريّة بالشام، فقد رمز إليها بحرف «ظ»، وانظر مختلف رموز المخطوطات الأخرى المذكورة في التقديم، الفرج بعد الشدة، ج 1، صص 7، 8.

(63) انظر الخبر 469 الموسوم بـ : «فارق جاريته ثمّ اجتمع شملهما»، فهو موجود في اثنتي عشرة صفحة : الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 316 وما بعدها.

(64) انظر مثلا الأخبار 369، 421، 422 وغيرها.

بحذافيره ودقائقه (أي إحدى وثلاثين وظيفة مشروطة الترتيب)، وإنما في جوانب منه كالافتقار وسدّه، والإساءة وإصلاحها، والرّحيل، والاختبار، وغيرها ممّا يسمح به النّصّ ذاته دون إفراط في التنظير أو إسقاط تاريخي.

ومهما يكن من أمر وعي التنوخي بفعل القصّ أو عدمه، فالوظيفة الإمتاعية تبدو جلية محمولة محمل القصد والعمد لأنّ الخوض في قضية الصدق والكذب لما يُروى في بعض أخبار الكتاب يضحي مسألة هامشية ومتاهة من متاهات الفكر لا تجدي نفعا. فكيفما قلّبت النظر في مدى صحة الأحداث الواردة في خبر «القرد وامرأة القرّاد»[65] - على سبيل المثال لا الحصر - تبيّنت أن هذا الأمر غاية لا تدرك وجدل لا طائل من ورائه، بل قرّ قرارك على أنّه كلّما تحوّل الخبر إلى قصة مسلّية ممتعة، بات القول أهمّ عنصر فيه وأبرز مكوّن له. لذلك قد تبدو الأخبار في الظاهر متشابهة، إلا أنّ الناظر فيها عن كثب وممارسة لصيقة، يدرك أنّ لكلّ منها صياغته المخصوصة، ونظامه الداخلي، ومنطقه في ترتيب الخطاب. لذلك تكتسي الأخبار قيمتها في اختلاف أنساقها وتلوّن نسيجها السردي حسب وجوه عدّة. فهذا خبر يطغى عليه الحوار والتّمثيل، وذاك يُبنى بأكمله على السرد، وثالث يحتلّ فيه الراوي موقعا أساسيا داخل الأحداث يرويها بعد أن عايشها، ورابع يُروى من الخارج، وخامس يضع الشعر موضع النثر من حيث القيمة الابلاغية والفنية، كأن يدور حوار بين شخصيتين الأوّل يسأل نثرا، والثاني يجيبه شعرا : «جاءني ليلةً من الليالي وهو مكروب، وقد هام، فجعل يصيح بي، يا أبا أيوب ؟ فخشيت أن يكون قد غشيته بلّية فقلت، له :

(65) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 146.

ما تشاء ؟ فقال : [من مخلّع البسيط]

أعيانِـيَ الشّـادِنُ الرّبيـبُ

فقلت له : ماذا يقول ؟ فقال :

أشكـو إليه فـلاَ يُجيـبُ

فقلت : داره، وداوه، فقال :

من أين أبغـي شفـاءَ دائـي وإنّما دائيَ الطّبيـبُ ... إلخ»[66]

- ويُستَساغ هذا الشكل بل يُستجاد لما فيه من أبعاد جمالية تجمع بين بلاغة النثر وبلاغة الشعر، ونزعة حضارية تنمّ عن سرعة البديهة لدى القدامى في تمثّل الشعر واستحضاره وارتجاله.

وقد حرص التنوخي على أن يروي الخبر أكثر من مرّة ـ كلّما توفّر له ذلك ـ والطريف في هذا السياق أنّه كلما تغيرت الصيغة، تلبّست رواية الخبر بوجهة نظر جديدة، وبرؤية مغايرة. فشتّان بين قوله في الرواية (أ) : «ويُروى أنّ حيّة استجارت برجل من العبّاد، من رجل يريد قتلها»، وقوله في الرواية (ب) : «وروى هذا الخبر، جعفر العابد، برامهرمز، على غير هذه السّياقة ... : قرأت في كتب الأولين أن حية أفلتت من يد طالب لها ليقتلها ...»، وقوله في الرواية (ج) : «وحدثني عبد الله بن الحارث بن السرّاج الواسطي، قال : حدثني بعض أصحاب أبي محمد سهل بن عبد الله التستري، عنه قال : كان في بني إسرائيل، رجل في صحراء قريبة من جبل، يعبد الله تعالى إذ مثُلت له حية، فقالت له : قد أرهقني من يريد قتلي، فأجِرني، أجارك الله في ظلّه، يوم لا ظلٌ إلا ظله ...»[67]. ويتواصل الحوار بين الحيّة والرجل حتّى نهاية الخبر. وفي

---

(66) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 416.

(67) جميع هذه الروايات وردت في الخبر 70. الفرج بعد الشدة، ج 7، ص 198.

اختلاف الروايات، تتجلّى جزئيات دقيقة وفروق تمسّ الإسناد كما تمسّ المتن، وتجعل التأويل يذهب مذاهب شتّى. ففي مستوى رفع الرواية إلى صاحبها نلحظ توفّر طرق ثلاث مختلفة.

أ - ويُروى : صيغة المبني للمجهول ← عدم الاكتراث بالإسناد وظروف الخطاب
← طغيان الصبغة الأدبية التخييلية

ب - وروى هذا الخبر جعفر العابد : التصريح بالراوي والسكوت عن المروي له مفردا كان أو مجموعة، والاقتصار على ذكر مكان الرواية الأوسع : برامهرمز - مدينة من نواحي خوزستان).

ج - وحدّثني عبد الله بن الحارث - : الكاتب طرف مباشر في الرواية فهو مروي له تحوّل إلى راو. وبالرغم من محاولة التوثيق في ذكر الأسماء فالراوي الأول الأقرب من الأحداث كان نكرة !

ولا يختلف شأن المتن عن شأن الإسناد في تنوّع الصياغة الذي ينتج عنه اختلاف التأويل، فما أوضح الفرق بين صرف انتباه السامع - أو القارئ - إلى أمر مخصوص، وغضّ الطرف عن أمور أخرى ! وكلّ شيء يمضي على نسق فلا مصادفة، وينتظم وفق هيئة فلا عفوية.

وزيادة على ما تختصّ به بعض نصوص الكتاب من تشويق مردّه إلى عنصر المفاجأة في الانتقال من حدث إلى آخر، وإلى التشابك في البناء بموجب الشدائد المركّبة، إذ أنّ الشدة قد لا تولّد حتما الانفراج، بل تنجرّ عنها شدة أخرى من شأنها أن تنتج تضمينا قصصيا، وتنويعا في أجواء القصّ -، زيادة على كلّ ذلك، نلحظ تناغما بين طبيعة الإسناد والمتن

من حيث الصبغة الأدبيّة. ففي كثير من الحالات، يفصح الإسناد عن طابع المتن الأدبي أوان تتوفّر فيه أمارات تبعد به عن التوثيق والتأريخ، كأن يتصدّره فعل «حكى»، ممّا يوحي بأنّ الخبر سوف ينحو منحى حكائيا فنيا[68]، أو أن يَرِد الفعل مبنيّا للمجهول، فيغيب طرفا الرواية أي الراوي والمرويّ له، فيبدأ السند بقوله «رُوي»، أو «يُروى»، أو «حُدثت». وهي صيغ يتضاءل فيها هاجس التوثيق لأنّ التركيز ينصبّ أساسا على الملفوظ، فيضحي فعل القول والسرد أهمّ من مرجعه أو قائله.

ومن هذه الأمارات أيضا، أن يصاغ السند بأسلوب أدبي ينأى به عن ذلك الجفاف الناتج عن مجرّد إيراد سلسلة من أسماء رواة تناقلوا الخبر. لقد بات الإسناد في مقام المقدمة التأطيرية تمهّد للحكاية من جوانبها المختلفة، لا سيما أنّ هذه الجوانب تتنوّع من خبر إلى آخر، فقد يعتني الراوي حينا بكيفية حصوله على حكاية غريبة (الخبر 212)، وحينا آخر بتقديم الشخصية الأساسية في القصة (الخبر 369)، وحينا ثالثا بوصف المكان الذي يستقطب الأحداث (الخبر 422) ـ وهكذا دواليك، يتمطّط عنصر الإسناد بموجب ذلك إذ لم يعد منحصرا في ذكر الرواة فقط، ولم تعد سلسلة الأسماء سوى حلقة من جملة حلقات أخرى. فأضحى السند قصة أولى تضاهي المتن من حيث كونها أيضا مدارا للأسلوب القصصي الذي يشدّ اهتمام المتلقي منذ البدء مضطلعا بالوظيفة التأثيرية.

وفي مواطن عديدة نلفي التنوخي يروي أخبارا لا يَعبأ فيها بالسند سواء كان منقطعا أو متصلا، وإذا ما كان راويه شخصا تاريخيّا أو وهميا،

(68) انظر الأخبار 391، 395، 421، 422، وغيرها.

معلوما أو نكرة. ويتقلّص الإسناد في مواضع أخرى متراجعا أمام عنصر المتن إلى حدّ الذوبان فيه والامّحاء. ففي قول الكاتب غير مرّة : «وجدت في بعض الكتب أنّ ...»، يُصرف النظر تماما عن رفع القول إلى قائله، ويُكتَفَى بالإشارة إلى مصدره لا غير. ومن الأخبار ما استهلّ بقوله : «حُكِي أن الواثق سخط على سليمان بن وهب ...» (الخبر 288)، أو : «سُرق لجعفر بن سليمان الهاشمي جوهر فاخر بالبصرة، وهو أميرها ...» (الخبر 302). ففي مثلهما يمّحي السند تماما، إذ لم يعد شرطا ضروريّا لاكتمال بنية الخبر. ويستقلّ المتن بذاته ركيزة أساسية مفردة.

ويُستخلص ممّا تقدّم أنّ الإسناد في كتاب **الفرج بعد الشدة**، تعدّدت أشكال صياغته طولاً وقصرًا، توثيقا وأدبية، حضورا وغيابا، كما تنوّعت معلنات القول المحيلة عليه، ذلك أنّ جميع هذه الأفعال ارتبطت بجنس الخبر. وعُدّت من القرائن الدّالّة عليه وهي : «حدّث»، و«أخبر»، و«ذكر» و«قُرئ» و«روى» و«حكى»، و«وجدت»، و«قال (مؤلف هذا الكتاب)». مما يدلّ على أنّ افتتاحيات القول في مستهلّ الخبر غير خاضعة لنمط مفرد كما هو الشأن في الخطبة تبدأ بالبسملة والحمدلة، أو المقامة بحدّثني عيسى بن هشام. ولمّا كان الشروع في سرد الخبر لا يعتمد فعلا بعينه، فإنّ ذاك يتيح له تحوّلا ومرونة لا نشكّ في كونهما مقترنين شديد الاقتران بتنوّع مصادر الأخبار.

إنّ هذه التجلّيات المتحرّكة التي اتّسم بها عدد وافر من أسانيد **الفرج بعد الشدة**، تكشف عمّا طرأ على عنصر السّند من عدول لمّا اقتحم الخبر مجال الأدب، وانعتق من حقله الأصلي. فليس من شكّ في أنّ الخبر نشأ في مصنّفات الفقه والتاريخ مبنيّا على ثنائية الإسناد

والمتن، مقترنا بهاجس التوثيق، خاضعا لشروط عديدة كالجرح والتعديل[69].

ولمّا عدل الإسناد في الأدب عما جُعل له أصلا في الحديث والتاريخ، تحوّلت ملامحه تحوّلا بيّنا. فلا اختلاف في أنّ هذا الإسناد المتفرّع عن الأصل يروم مشاكلته، إلا أنّه لا يبلغ درجته في المصداقية. ويتّضح هذا العدول الطارئ على الخبر في أنّ الأدباء الأخباريّين - وإن لم يتخلصّوا تماما من شروط التوثيق - لم يخضعوا لها خضوعا حرفيّا صارما، بل وظّفوا هذا الشكل المحكوم بثنائية السند والمتن، وطوّعوه لمجال الأدب، فاكتسب الخبر بذلك ثراءً وتنوّعا دفعاه إلى البقاء والاستمرار وإلى التأثير من خلال الإمتاع والإفادة، ومكّناه من استقطاب أنواع أدبية أخرى، ومدّ سلطانه عليها.

ومن أبرز مظاهر هذا الاستقطاب في مدوّنة التنوخي خبر وُسم بـ : «إنّ من البيان لسحراً»[70] إذ هو مزيج من الخطبة والشعر والخبر : فبالإضافة إلى وروده وفق ثنائية السند والمتن، قد تداخل وشكل الخطبة من جهة تضمّنه مقطعا سرديا استهلّ بالحمدلة وأُردف بالثناء على أمير المؤمنين ثمّ التطرّق إلى الغرض الأساسي في جمل قصيرة بليغة ذات وظيفة تأثيرية مقترنة بإيقاع السجع. كما تعالق هذا الخبر مع الشعر متضمّنا قصيدة في تسعة أبيات استعطافية مرتبطة بالمقام .. ومطلعها :

---

(69) ارتبط معنى الجرح بدلالة سلبية تتضاءل بسببها مصداقية الراوي إذ جاء في لسان العرب : «قال الأموي : ويُروى عن بعض التابعين أنّه قال : كثرت هذه الأحاديث واستجرحت أي فسدت وقلّ صحاحها ـ أراد أنّ الأحاديث كثرت حتّى احوجت أهل العلم إلى جَرْح بعض رواتها وردّ روايته».. في حين ارتبط معنى التعديل بالاستقامة والصحة. ابن منظور، لسان العرب [مادة جرح]، المجلد الثاني، ص 423.

(70) الفرج بعد الشدة. ج 4، صص 89، 90.

[من الطويل]

أرى الموت بينَ السَّيف والنّطع كامنًا
يُلاحظني من حيثما أتلفّتُ

وهذه القصيدة منسوبة إلى الخارجي تميم بن جميل. وممّا جاء فيها أيضا قوله مستعطفا:

وما جزعي من أنْ أموتَ وإنّني
لأعلم أنّ الموتَ شيءٌ مُؤقّتُ
ولكنّ خلفي صبيةً قد تركتهم
وأكبادهم من حسرة تتفتّتُ

وفي القصيدة من سحر البيان ما جعل المعتصم يصفح عن مُنشدها ويخاطبه قائلا: «يا تميم كاد والله أن يسبق السيف العذل، اذهب، فقد غفرت لك الهفوة، وتركتك للصّبية، ووهبتك لك ولصبيتك»[71].

وفي إطار التوجّه نفسه من بسط السلطان وتشرّب الأجناس، يتجلّى لنا خبر آخر موسوم بـ «المنصور العبّاسي يحول بين الإمام الصادق وبين الحجّ»[72]. فهو على اقتضابه، تضمّن من أمارات الخطبة مثل الحمدلة والسّبحلة، والجناس والمقابلة والمجاز ثمّ الدعاء في الخاتمة ما لا يدع مجالا للشّك في التقاطع بين شكل الخبر - وقد استوى سندا ومتنا - وشكل الخطبة..

وكذا الأمر بالنسبة إلى فنّ الترسّل، إذ توفّرت بعض الأخبار على هذا النمط من النّثر القائم على تبادل المكاتبات: «حبس عبد الله بن طاهر

(71) المصدر نفسه، ص 90.
(72) المصدر نفسه، ج 1، ص 180.

محمد بن أسلم الطّوسي، فكتب إليه بعض إخوانه يعزّيه عن مكانه، فأجابه : كتبت إليّ تعزّيني، وإنّما يجب أن تهنّيني ...»[73].

وبالرغم من أنّ الخبر استلهم أنواعا أدبيّة أخرى - يُضاف إليها المثل أيضا فإنّه لم يداخله التشتّت وفقدان الخصوصيّة بل بقي نصّا مهيمنا جامعا ذا بنية متميّزة، إلى أن تراجع شأنه وتلاشى مع اضمحلال النثر طوال ما اصطلح على تسميته بعصور الانحطاط.

6 ـ خاتمة البحث

لئن ظلّ القاضي المحسن التنوخي في تأليفه **كتاب الفرج بعد الشدة** محكوما بالهاجس التوثيقي الواقعي جريا على السنّة المتّبعة في الخطاب النثري القديم، إذ لم يكن إيراده المتخيّل من النّصوص عمدا ولغاية الفنّ في حدّ ذاته، فإنّه استطاع أن يتجاوز الدافع الذاتي الضيّق والتجربة الخاصّة المحدودة، ليؤسس جملة من الأخبار جمعت بين البعد الآني والبعد الزماني ضمن رؤية طريفة للكتابة قائمة على الإمتاع يُقدّم على الإعلام إظهارا للوظيفة التأثيرية.

وقد أمكنه أن يوظف شكلا مألوفا في بنية الخبر مرتفعا به من مجال أحادي مفرد كان يرد عليه السند إلى مجال أدبي متنوّع، مستبطنا في تلافيف القصّ أبعادا دلالية ضمنية تتجلّى على سطح أسلوب شيّق غير مباشر. وقد بدا هذا الأسلوب لدى البعض ترفيهيّا مسلّيا. وهو في جوهره حمّال أوجه. فالظاهرة القصصية في الكتاب امتزجت بأبعاد دينية مرتبطة بجدلية الشدة والفرج تستمدّ جذورها من الموروث الديني والثقافي للمجتمع العربي الإسلامي وتحديدا من النّصّ القرآني الذي يقرّ بحلول «اليسر بعد العسر».

(73) ؟؟؟؟؟

كما امتزجت الظاهرة القصصية أيضا بصورة المجتمع وتجلياته الفكرية والسياسية والأدبية وغيرها. ومن ثمة تجاوز الكتاب مجرّد القصّ والإمتاع إلى التعبير عن وظائف نقدية متنوعة.

وفي الجملة نخلص إلى القول إنّ المحسّن التنوخي ساهم مساهمة جلية في إثراء فنّ الخبر في عصره. والكتاب بهذه البنية المخصوصة يعتبر إضافة لا يمكن إهمالها ونموذجا واضحا لهذا الفنّ المتأصّل العريق في الثقافة العربية وخير دليل على مدى اهتمام العرب به وانشغالهم بتدوينه.

البشير الوسلاتي

حوليات الجامعة التونسية عدد 41 سنة 1997
(ص ص 129 الى 158)

من مظاهر الحجاج في "كليلة ودمنة"

بقلم : محمد علي القارصي

يؤكد أ. ميكال في مقدمة ترجمته كتاب «كليلة ودمنة» إلى الفرنسية سنة 1957 ما يلي «لم ينل قط كتاب من الدراسة (والنظر) ما ناله [كتاب كليلة ودمنة] ولم يستمر قط كتاب على إلغازه مثلما استمر [كتاب كليلة ودمنة][1].

وإنه لتأكيد عالم.

بيد أن الإلغاز في عرف الدراسات الأدبية كان ولا يزال مصدر ثراء وإخصاب وتنوع وهذا ما يفسر العناية الفائقة التي حظي بها الكتاب ترجمة ومعارضة منذ عصور نشأته الأولى[2] ولعل هذا ما يفسر أيضا اهتمام الدّارسين المستمر بمعرب الكتاب نفسه، عبد الله بن المقفع[3]

(1) «Nul livre n'a été plus étudié. Nul livre ne reste plus énigmatique». in, Ibn al-Muqaffa, Le livre de Kalila et Dimna, traduit de l'arabe par André Miquel, Paris, 1957, p.3.
- أعيد طبع الكتاب سنة 1980.

(2) انظر مقال : Brockelmann (C), «Kalila wa Dimna», in E.I 2, IV, PP (524-528)

(3) انظر مقال : Ibn al-Mukaffâ بقلم : Gabrielli (F) in, E.I2, III, p.p. (907-909).

ومحاولة التدقيق في ظروف مقتله[4] وفيما نسب إليه من آثار وما آل إليه أمر نشرها وتحقيقها وترجمتها إلى مختلف لغات العالم[5].

ولا عجب في كل ذلك فالكتاب قائم على تكثيف الرموز وتصريفها في شؤون الذات والسياسة والاجتماع وهو إلى ذلك اختراق للزمان والمكان فهو مستقر حكمة الهند وإضافات الفرس وبيان العرب التبس فيه التاريخي بالمتخيّل والممكن بالمحال وانصاعت اللغة لكل ذلك واتسعت مسارب الدلالة فيها فنهضت بما لم ينهض به أثر نثري من قبله.

ومن الصعب أن لا يشدّ الكتاب إليه دارسا ومن الصعب أن لا ينساق الدارس إلى حيث يبغي ولا يبغي فالنّصّ المقصود يتنزل في فجر تشكل الدلالة اللغوية وفجر الدلالة يروي قصة انفتاح الكائن على المعنى فحيثما يتول الدارس فإنه ضارب لا محالة بسهم في فضاء هذا الأثر العجيب.

لكن الذي أوقفنا عليه البحث في أمر الدراسة العربية الحديثة الدائرة حول الكتاب أنها اهتمت بجوانب طريفة دون شك لكنّها لم تتجاوز في أغلب الأحيان الدراسات المضمونية[6] أو التركيبية النحوية[7] وإنها لتكاد

---

(4) انظر : Sourdel (D) : «La biographie d'Ibn al-Mukaffaᶜ d'après les sources anciennes», in Arabica, I (1954), p.p. (307-323).

(5) بروكلمان كارل : «تاريخ الأدب العربي»، ترجمة عبد الحليم النجّار، الجزء الثالث، دار المعارف، مصر 1962 ص.ص (93 ـ 101).

(6) نذكر على سبيل المثال :

ـ خليل أحمد خليل : «رموز الوعي السياسي في كليلة ودمنة»، مجلة «دراسات عربية»، العدد 1، السنة 18، بيروت 1981، ص ص (11 ـ 35).

(7) عاشور المنصف : التركيب عند ابن المقفع في مقدمات كليلة ودمنة.

ـ شهادة كفاءة في البحث، تونس 1975، عمل مرقون تحت عدد T.1753 بكلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس.

تستقر أخيرا في السّرد وفنياته[8] وقد أمدتها الدراسات البنيوية بآلة منهجية ملائمة فيما يبدو لنا.

والحقيقة أن بنية الكتاب تستجيب لهذه الدراسات السّرديّة فالأثر قائم على المثل والأمثال إنما توضح غايات وضعها السارد وسعى إلى إخراجها من مجال التجريد إلى مجال الحس والتمثيل أو ليس عبد الله ابن المقفع من أطلق قولته المأثورة : «إذ جُعل الكلام مثلا كان أضح للمنطق وآنق للسمع وأوسع لشعاب الحديث»[9].

والكتاب متصل تاريخيا بجنس المثل العربي القديم الذي يُقصد منه التشبيه والايجاز والتلميح فيكسبه الذيوع والانتشار بين الناس[10].

ولقد انكشف لنا، عند تدبّر الكتاب وتحليله، ركن أساسي لا نخال الدراسات السردية، على كثرتها، إلا نتيجة له وفرعا عنه وهو ركن الجدال المولّد للحجاج المفضي حتما إلى ضرب المثل للتوضيح والاستدلال فيفتح المثل بذلك للسرد بابا عريضا.

---

(8) انظر على سبيل المثال :

- بكار توفيق : «المنهج الجدلي في تحليل القصص»، جدلية الحكمة والسلطان، وهو تحليل لمثل الأرنب والأسد. ضمن «القراءة والكتابة» (مؤلف جماعي)، تونس 1989، ص ص (65 ـ 78).

- كيليطو عبد الفتاح : «زعموا أنّ ـ ملاحظات حول كليلة ودمنة بين الرّاوية والسّرد الكلاسيكي». ضمن دراسات في القصة العربية (مؤلف جماعي)، بيروت 1986، ص ص (179 ـ 192).

- سويدان سامي : «في دلالية القصص وشعرية السرد»، دار الآداب، بيروت 1991، ص ص (417 ـ 424).

- العجيمي الناصر : «في الخطاب السردي»، نظرية قريماس، فصل تحليل مثل : الأرنب والفيلة . الدار العربية للكتاب، 1993، ص ص (111 ـ 140).

(9) الميداني : «مجمع الأمثال»، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، دار الفكر (لا ذكرَ لمكان الطبع) 1972، ص 6.

(10) انظر مقال : «Mathal» كتبه (.Sellheim (R (الجزء المتعلق بالمثل في العربيّة). ;in, E.I2, VI p.p. (805-816)

ولم نظفر، في الدراسات الحديثة وإلى حد تحريرنا هذا المقال، بعمل يشير إلى دور الحجاج في بناء أبواب الكتاب وفي تتالي الأمثلة وتعاقبها أو تداولها. والدراسات البنيوية التي استعرنا مصطلحاتها كانت في جلها وصفية لا توليدية منطقية.

فلم نر غير الجدال محرّكا الأحداث ومولدا بينتها السردية والفنية عموما.

ولقد وجدنا من القرائن والمسوّغات النصية والتاريخية ما يدعم وجهة نظرنا : .

1 - القرائن النصية :

أ - جاء على لسان كليلة يعاتب دمنة : «إن ما أنت فيه لكافيك من عظتي ولكن لا يمنع ذلك إنذارك ... **فإن لكل مقال موضعا**»[11].

فهذا تأكيد على مبدأ خطابي وبلاغي أساسي اقترن في الدراسات البلاغية العربية بالجاحظ والظاهر أنه سابق له متصل بالتراث اليوناني كما سنرى لاحقا.

يحدد هذا القانون شروط الخطاب العامة ومستوياته ويقرنه بالموضع أو المقام وهو أسّ للحجاج متين.

ب - وجاء في سياق حديث دمنة عن خطته للتقرب من الأسد رغم احتراز أخيه من ذلك : «فإن الرجل الأديب الأريب الدهيّ لو شاء أن يبطل الحق ويحق الباطل أحيانا لفعل كالمصور الماهر الذي يصور في

---

(11) كليلة ودمنة. نشر لويس شيخو. ط9، بيروت 1973، ص 129.

الحائط تماثيل كأنها خارجة وليست بخارجة وأخرى كأنها داخلة وليست كذلك»[12].

لعلنا من خلال هذا الشاهد في سياق من أهم سياقات الكتاب يبرز فيه وعي حاد بدور الخطاب في الاضطلاع بوظيفة ذات حدين : إحقاق الحق أو إبطاله وإقامة الباطل وذلك بحسب إرادة منشئ الخطاب الذي ليس في الحقيقة إلا المولّد الوحيد للقيمة الأخلاقية.

وعلاقة الخطاب الجدالي والإقناعي بالفن جديرة بالعناية في هذا المجال فالفن (ومنه الخطاب اللغوي) قادر على التمويه وإحلال شبه الحقيقة محل الحقيقة بما تتيحه مهارة صانع الفن. أوليس الخطاب اللغوي فنا من فنون القول يبني في عالم التلفّظ حقيقة موجودة بذاتها هي السحر ؟[13].

2 ـ القرائن التاريخيّة :

وهي قرائن متعلقة بعلاقات عبد الله بن المقفع بالفلسفة اليونانية وبمنطق أرسطو خاصة. ترددت المصادر القديمة في نسبة بعض هذه الترجمات إليه ونسب إليه صاعد الأندلسي (ت462 هـ) في «طبقات الأمم»[14] ترجمة «كتب أرسطو المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق وهي

(12) كليلة ودمنة، تحقيق وتقديم عبد الوهاب عزام، الجزائر ـ بيروت 1973. ص 67. ونفس النصّ موجود في طبعة لشيخو المذكورة ص 67.

(13) يحضرنا في هذا السياق مثال :

ـ النّاعي مبروك : «في صلة الشعر بالسّحر»، حوليات الجامعة التونسية عدد 31 سنة 1990. ص ص (39 ـ 77).

(14) الأندلسي صاعد : «طبقات الأمم»، طبعة لويس شيخو. بيروت 1912. ص 49. (أورده بدوي أنظر الإحالة الموالية).

كتاب قاطيغورياس وكتاب باري أرمنيّاس وكتاب أنولوطيقا[15]، ونفى هذه النسبة المستشرق بول كروس وأرجعها إلى ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع (ت بعد 167 هـ)[16] ولم يحسم في أصل اللغة المترجم عنها هل هي السريانية أم اليونانية[17]. وأكّد ما ذهب إليه كروس كارل بروكلمان[18] وابراهيم مدكور[19].

ولقد اهتممنا في الحقيقة بهذه المسألة بدافع من الفضول العلمي حتّى انتهينا إلى مقال حديث يهم موضوعنا وفي المقال بَحث في علاقة منطق ابن المقفع بأصول النحو العربي[20].

الجديد المهم في هذا المقال الحديث نسبيا أن مؤلفه أشار إلى أن باحثا إيرانيا توصّل إلى إثبات نسبة مختصرات شروح أرسطو المذكورة إلى عبد الله بن المقفع اعتمادا على مخطوطات جديدة توصّل اليها وأثبت أن اللغة الأصلية هي الفهلوية والبحث الجديد نشر بطهران سنة 1978[21].

---

(15) أورد ذلك كروس بول في مقاله الشهير «التراجم الأرسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع». ضمن «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية - دراسات لكبار المستشرقين. الف بينها وترجمها عبد الرحمان بدوي. القاهرة. ط 2. 1946. ص 102.

(16) المرجع نفسه ص 117. ونذكّر أن عبد الله به المقفّع توفي (139 - 141 هـ).

(17) نفسه ص 118.

(18) «تاريخ الأدب العربي». المرجع السابق. ص 98.

(19) Madkour Ibrahim, L'organon d'Aristote dansle monde arabe. 2ème Ed. Paris, 1969, p.p. (31-32), (1ère Ed. 1934).

(20) Troupeau (G) : «La logique dIbn al-Muqaffac et les origines de la grammaire arabe», in, Arabica XXVIII, année 1981, p.p. (242-250).

(21) يورد Troupeau تفاصيل قيّمةوضافية عنه. انظر المرجع السابق ص 244 وحواشيها.

واعتبرنا هذا النشر اكتشافا يعقد صلة بين ابن المقفع والكتب الثلاثة[22] الأولى من الأرغنون (L'organon) لأرسطو[23] :

- كتاب قاطيغورياس.
- كتاب باري أرْمنِيَاس.
- وكتاب أنالوطيقا.

ومعروف أن «الأرغنون» يعني الآلة والأداة والوسيلة قصد أرسطو من خلاله وضع نظرية في التحليل المنطقي العقلي تكون أداة في يد الفيلسوف.

أما كتاب أنالوطيقا وهو الذي يهمنا بالدرجة الأولى، ففيه يؤسس نظرية القياس ويضبط أنواعه وشروطه ويعرض ما قد يؤدي إليه من مغالطة.

ومن الثابت أن القياس المنطقي كان دوما ولا يزال سلاح المجادل والمناظر والمتكلم.

دعانا العاملان متضافرين إلى اعتبار الأثر متين الصلة بالحجاج وفنياته من ناحية قريبا من منطق أرسطو من ناحية أخرى فشرّعا لنا هذه المقاربة الحجاجية على أسس متينة ثابتة.

فماذا نعني بالحجاج ؟

---

(22) وفيه ما يقابل الأقسام الفرنسية :

(1) Catégories

(2) De l'Interprétation

(3) Premiers analytiques

(23) يَعُدّ l'organon كما هو معلوم بالإضافة إلى ما سبق ذكره :

(4) Seconds analytiques

(5) Topiques

(6) Réfutations Sophistiques

لا شك أن ظاهرتيّ الحجاج والمناظرة سابقتان تاريخيا لما استجد من نظريات التحليل اللسانية، لكن اللسانيات وقد تفرعت وتلاقحت مع العلوم والفلسفة صارت منذ منتصف القرن الحالي تولي الحجاج أهمية كبيرة لأنّه لا يتصل بالمجال اللغوي والأدبي فقط بل يتجاوز ذلك إلى لغة الخطاب اليومي ولغة الصحافة والقضاء وحتّى وسائل الإشهار والدعاية.

وإنّه لمن المفيد أن نشير إلى أن الحجاج الذي معدنه الاستفهام والمساءلة التي لا تهدأ فتح لبعض الفلاسفة المعاصرين باب إعادة النظر في الموروث المعرفي والمنطقي واللّساني عن طريق مساءلة العقل ذاته (اللوغوس) ومحاجته حتّى عرف هذا الإتجاه بنظرية المساءلة (La théorie du questionnement)[24].

فماذا نعني بالحجاج وما هي مظاهره في كتاب كليلة ودمنة ؟
يمكن تعريف الحجاج بأنه يعني آلات الخطاب التي يعتمدها الفرد أو المجموعة لحمل المخاطب على تبني وجهة نظر ما والتسليم بها ثمّ العمل على تحقيقها[25].

ويبرز هذا التعريف الوظيفي خصائص الحجاج الأساسية التالية :

- يستدعي الحجاج حضور أطراف متعددة هي منشئ الحجاج ومخاطبه وجمهور السامعين أو الشهود.

---

(24) ـ انظر في هذا المجال : الكتاب، العمدة،
- Meyer Michel; De la problématologie. philosophie, science et langage, Brexelles, 1986.

(25) حول هذا المعنى تدور أهم تعريفات الحجاج، انظر مثلا :
- Perelman (ch) : Article Argumentation, in, Encyclopesia Universalis Corpus 2, Paris, 1990; p. 638.
- Oleron (P) L'argumantation, Paris, Paris, 1983, p. 4.

- ليس الحجاج عملية ذهنية وإنما هو تَمَشٍّ يهدف فيه المخاطب إلى التأثير في المُخاطب عن طريق إقناعه أو حمله على التسليم بقضايا معينة.

- يستخدم صاحب الحجاج مجموعة من الحجج والتبريرات تعتمد الأدلة العقلية والمنطقية.

ولقد اخترنا «باب البحث عن أمر دمنة»[26] مجالا لاختبار نجاعة هذا المنهج.

أما السبب الأول لهذا الاختيار فهو اعتقاد الدارسين أن هذا الباب ليس موجودا في الأصل الهندي ولا في الترجمة السريانية القديمة ويظن بعضهم أنه لم يكن في الترجمة الفهلوية أيضا[27].

ويرى كارل بروكلمان أن الباب مضاف[28].

ويتقدم قابريلي خطوة فيشير إلى نسبة هذا الباب إلى ابن المقفع[29]. وبهذا التثبت والمقارنة ثمّ التوكيد يخلص الباب لابن المقفع ويكون شاهدا على تصرفه في أوجه البيان.

ويعود السبب الثاني إلى بنية الباب ذاتها.

فما هي خصائص هذه البنية ؟

---

(26) اعتمدنا أساسا طبعة عبد الوهاب عزام لأنها ترجع إلى أقدم مخطوط (618 هـ) طبعت أول مرة بالقاهرة سنة 1941 قدم لها طه حسين.
- عدنا إلى طبعة (الجزائر - بيروت) سنة 1973 وإليها نرجع في إحالاتنا.
- استأنسنا بطبعة شيخو التي ترجع إلى مخطوط سنة (739 هـ). واعتمدنا طبعة بيروت سنة 1973.

(27) عبد الوهاب عزام ، المصدر المذكور، ص 324.

(28) كارل بروكلمان ، المرجع المذكور، ص 94.

(29) مقال (F) Gabrielli المذكور أعلاه ص 907.

بناء باب «الفحص عن أمر دمنة»

1 - ينطلق هذا الباب من رغبة دبشليم ملك الهند في التعرف على مصير دمنة «الواشي المحتال»[30] الذي أفسد «الودّ الثابت بين المتحابّين»: الأسد والثور[31]. فينطلق لسان بيدبا في سرد ما آلت إليه عاقبة دمنة.

وقد استجمعنا أهم أحداث هذا الباب بما يتيح لنا الوقوف على بنيته السردية ويكشف أهم مقومات الحجاج ومراحله.

- مبدأ الأحداث خبرٌ يُحدّث به النمر أم الأسد بما سمعه من لوم كليلة شقيقه دمنة على سوء رأيه وإيقاعه بين الأسد والثور حتّى هلك الثور.

- تنقل أم الأسد إلى ابنها ما سمعته دون أن تذكر اسم من أخبرها به وتحرضه على قتل دمنة[32].

- يدعو الأسد جنده فيُحضروا دمنة للتحقيق في أمره.

المجلس الأول: ينشب جدال بين دمنة وأم الأسد بعد أن وجهت إليه، بنفسها، تهمة قتل الثور صديق الأسد «والبريء من وزرانه»[33].

- يتولى دمنة الردّ على هذه التهمة[34].

- يرتاب الأسد عند سماعه رد دمنة على ما اتهمته به أمه ويأمر «بالفحص عنه ورفعه إلى القضاة لينظروا في أمره»[35].

---

(30) كليلة ودمنة المصدر المذكور ص 101.

(31) كليلة ودمنة المصدر المذكور ص 101.

(32) نفسه ص 105.

(33) نفسه ص 106.

(34) نفسه من الصفحة 106 إلى الصفحة 107.

(35) كليلة ودمنة ص 107.

. يشكر دمنة للأسد صنيعه ويطلب أن يكون من يتولى النظر في أمره .ذا أمانة وإسلام ...[36].

. ثمّ يدعو إلى التثبت في أمره ويضرب له مثلا يدعم طلبه :

.مثل المرأة وعبدها.[37].

- تتدخل أم الأسد وتعجب من سرعة رده على من خاصمه .وقد كان منه الذي كان.[38] فينشب بينهما جدال طويل وعنيف تحاول فيه إدانته ويتولى دمنة الدفاع عن نفسه ويزعم .أنّه نطق بالحق وجاء عليه بالثبت والحجة.[39].

- تتراجع أم الأسد عن إدانتها القاطعة وترتاب في أمر دمنة حتّى تقول .لعله مكذوب عليه فيما رمي به.[40].

- يتراجع الأسد بدوره ويأمر بحبس دمنة ويأذن بالنظر في أمره من جديد.

- تواصل أم الأسد تحريضه على قتل دمنة لكنه يُصرّ على طلب الفحص في أمره.

- يدعو الأسد النمر والقاضي إلى أن يفعلا ذلك على رؤوس الجند ويرفعا له تقريرا في ذلك.

المجلس الثاني : يؤتى بدمنة .فيتوسط محفلهم.[41] : محاكمة دمنة.

(36) كليلة ودمنة ص 107.

(37) نفسه ص 108.

(38) نفسه ص 110.

(39) نفسه ص 110.

(40) نفسه ص 111.

(41) المرجع السابق ص 113.

- يدعو دمنة كل متكلم إلى أن لا يذكر من أمره إلا ما رأى : ويضرب لذلك مثلا :

.مثل الطبيب الجاهل المتكلف.[42].

- يردّ دمنة على حجة سيد الخنازير بمثل آخر :

.مثل الحرّاث وامرأتيه العاريتين.[43].

- أفحم دمنة سيد الخنازير ،حتّى خنقته العبرة فبكى لجرأته عليه وإغلاظه له.[44].

- بعد هذا الإفحام يرفع النمر والقاضي إلى الأسد ما قاله دمنة خلال الفحص عن أمره.

- لا يقوى الأسد على الحسم في الأمر ويدعو إلى عقد مجلس قضاء ثالث[45].

المجلس الثالث : ينعقد المجلس ويتوصل دمنة إلى ،إسكات عظيم الجند. وإرباك القاضي وتحذيره من خلال ضرب مثل :

.مثل المرزبان وامرأته والبازيار.[46].

- يرفع التقرير الأخير الى الأسد ويعاد دمنة إلى السجن ،فحُبس بعد ذلك سبع ليال يتكلم بعذره فلم يقدروا أن يقرّروه بشيء من ذنبه ولا يخصموه فيه.[47].

---

(42) نفسه ص 114.

(43) نفسه ص 117.

(44) نفسه ص 118.

(45) نفسه ص 119.

(46) المرجع السابق من ص 120 إلى ص 122.

(47) نفسه ص 122.

- نهـاية الحــجـاج والمجـادلة : العـجــز عن إثبــات إدانة دمنـة وإبطال حُججه.

- يشـهد النّمـر والسبع بأنهمـا سمـعا كليلة يلوم أخاه على الايقـاع بين الأسد والثور فيأمر الأسد - تحت تأثير أمه - بقتل دمنة شرّ قتلة.

إن الذي حملنا على تفصيـل منطق الجدال في هـذا الباب ضـرب من الشبـه تراءى لنا بين هذا الوقف الجـدالي الخطابي ومـا جـاء عند أرسطو من تفصيل القول في الخطابة القضائية[48].

ينضاف إلى هذا عـامل آخـر داخلي مـتصل ببنية البـاب الجدالية أسـاسا فنحن نشـهد منذ البداية احتـداد نسق الجدال بين أم الأسـد ودمنة ويبلغ هـذا التوتـر أقصاه في الصفحـة العاشـرة بعد المائة ثمّ يـتخذ التـوتـر شكلا أشبه ما يكون بجولات المبارزة والطعان الدائرة بين حدي الحياة والموت.

إن قـوة البـاب الجـدالية تكـمن في تلكم الحلقـات المتتـالية الثلاث التي تنطلق من تحفّز وإصرار على إلحاق الأذى بدمنة وإدانتـه ولكنها سرعان ما تتـداعى حـجـجـهـا وتفـتـر نبـرتهـا وترتـد حـسيـرة عـاجـزة عن قهـر طـاقـة الحـجـاج لـدى دمنة وإقـامـة الحـد بين الشك واليقين والحق والبـاطل والكلام وسـحـر الكلام حـتّى قـالت أم الأسـد في آخـر البـاب : «أليس هـذا مـا كنت أنهاك عنه من استماع قول هذا الفـاجر المحتال ؟ فإنك إن استبقيته أفسـد عليك جندك وفرق ملاهم»[49].

وإنّه لمن الأحـداث الدّالة دلالة كبـرى هذه المفـارقة القـائمـة بين انتصـار دمنة حـجـاجـيـا وخطـابيـا «فلم يقـدروا أن يقـرروه بشـيء من ذنبـه ولا

---

(48) أرسطو : فن الخطابة، ترجمة عبد الرحمان بدوي، ط2، بغداد 1986.

(49) كليلة ودمنة ص 119.

يخصموه فيه،[50] وبين المصير الذي هُيّء له وهو القتل وليس السيف إلا عجزا عن الانتصار على الكلام بمنطق الكلام نفسه فتتحول سلطة القوة السياسية إلى حجة من جنس جديد[51].

ومما لا شك فيه أن هذه البنية الجدالية المستقرة في كل مستويات الباب قد أدّت إلى تنوع في تصريف آلة الحجاج لكنه تنوع اكتنفه انسجام الأساليب وتضافرها تضافرا عجيبا فعز علينا اقتحام هذه البنية من غير باب يجمع أهم خصائصها، ولم نر غير باب الحجاج القائم على منطق المجادلة والمجادلة منازعة .فإنه إذا لم تكن منازعة لم يحسن أن يقال جدل،[52] والغرض من منطق الجدل (الذي هو قرين المجادلة) .الغلبة أساسا و.الغلبة تغليب والتغليب ترجيح رأي على آخر واستحسان مقدمة مشهورة عن مقدمة أخرى ـ ومن هنا كان منطق الجدل منطق رجحان،[53].

ومنطق الجدل يقصد به الإنسان .منفعته المخصوصة به هو في أمر مشترك،[54] لكن كيف السبيل إلى خوض غمار الجدال والوقوف على كيفية اشتغاله ؟ إنّه القياس، و.القياس الجدالي يؤخذ بمعنيين : الأول ترتيب مقدمات يتوصل منها إلى نتيجة غير أن المقدمات راجحة غير يقينية وباصطلاح القدماء ذائعة ومشهورة وهذا الضرب من الجدل يُسلكه الجدل

---

(50) نفسه ص 122.

(51) انظر Laufer Romain, «Rhétorique et politique», in, De la métaphysique à la rhétorique (ouvrage collectif), Bruxelles, 1986, p.201.

(52) ابن سينا ، الشفاء. المنطق. الجدل. راجعه وقدم له ابراهيم مدكور. حقق النصّ وقومه وقدم له أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة 1965 ص 18 من المتن.

(53) المرجع السابق ص 19 من مقدمة مدكور.

(54) نفسه ص 11 من المتن.

في جملة القياس بمعناه الأرسطي المعروف والثاني المحاورة بين شخصين أحدهما سائل والآخر مجيب»[55].

اقترن الحجاج إذن بالجدال القائم على القياس المنطقي[56] أساسا فكيف نهض القياس بوظيفة الحجاج في باب الفحص في أمر دمنة ؟

يعرف أرسطو القياس بقوله : «فأما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموجودة بذاتها»[57].

وأنواع القياس كثيرة ومختلفة[58].

ولقد جرى استعمال القياس في باب «الفحص عن أمر دمنة» مجرى مطرادا ووقفنا عند نوعيه الأساسيين :

1 ـ القياس التام :

وهو يشتمل على مقدمتين (كبرى وصغرى) تنجر عنهما نتيجة ولقد اخترنا تحليل الاستعمالات التالية :

1 ـ يقول دمنة مخاطبا الأسد محاولا إثبات براءته : «لو كنت مذنبا هربت من الأرض وكان لي فيها مذهب ولكن، لثقتي وبراءتي ونصيحتي، لم أبرحه ولم أفارقه» (باب الملك)[59].

---

(55) نفسه 11 من المتن.

(56) انظر في علاقة الحجاج بالمنطق : Perelman (Ch), «Logique formelle et argumentation», in, Logique, argumentation, conversation, «Colloque de pragmatique, Fribourg, 1981 Berne-Francfort, 1983, p;p; (167-175) وخاصة ص 167.

(57) أرسطو : «التحليلات الأولى»، ضمن منطق أرسطو، الجزء الأول، تحقيق عبد الرحمان بدوي، القاهرة، 1948، ص ص (103 ـ 104).

(58) أنظر المرجع السابق «التحليلات الأولى» و«التحليلات الثانية»، ص ص (101 ـ 306).

(59) كليلة ودمنة، طبعة عزام، ص 107.

فهذا التصريح يعتمد القياس التالي :

- م 1 : المذنب يهرب من الأرض.

- م 2 : من لا يهرب فهو بريء.

النتيجة : أنا لم أهرب، فأنا بريء.

هذا القياس الذي يبدو معناه في ظاهر لفظه ينطلق من مقدمة ،مشهورة، غير مُسلّم بصحتها مطلقا إذ ليس كل مذنب يهرب من الأرض وكل بريء يبقى بباب الأسد وهذه المقدمة من إنشاء دمنة.

لكن فعالية القياس تأتّت من جهة أن المخاطب إذا ما قبل المقدمة الأولى والثانية فهو لا بد قابل النتيجة المنطقية المنجرّة عنهما وهو ما أدى فعلا إلى إرباك الأسد حتّى أمر بالفحص عن أمر دمنة.

2 - أما في السياق الثاني : ففيه يهاجم دمنة ،بعض جلساء الملك، حينما يزعم أن دمنة لم ينطق بخطابه حبا للملك ،ولكن للدفاع عن نفسه وطلب الخلاص من الورطة التي لزمته،[60].

- فيردُّ دمنة :

1 - ،لست أجدني مخصوما ولا ملوما على دفع البلاءء عن نفسي ما استطعت والتماس البراءة لها وجر العافية إليها ولا أحد أقرب إلى الإنسان من نفسه ولا أولى بنُصحها وإظهار عذرها منه،[61].

فيكون هذا القياس قد رُتّب الترتيب الآتي :

- م 1 : الإنسان أولى من غيره بالدفاع عن نفسه ،ونصحها وإظهار عذرها،.

---

(60) نفسه ص 110.

(61) نفس المرجع والصفحة.

- م 2 : كل من دافع عن نفسه فلا لوم عليه.

النتيجة : دمنة غير «مخصوم ولا ملوم» في دفع البلاء عن نفسه.

إن هذا القياس الثاني يشرّع خطاب دمنة السابق القائم على التقرّب من الأسد من جهة ودفع التهمة عن نفسه من جهة ثانية (انظر القياس السابق).

وهذا القياس القائم على نفس القاعدة ينطلق من مقدمة مشهورة لكن وظيفته تكمن في ردّ حجة الخصم ثمّ مواصلة مهاجمته حدّ الإفحام.

2 - يواصل دمنة إذا :

«أما أنت فلك الويل بما أظهرت من ضعف عهدك وودك لنفسك وسوء حالها عندك وأنك عدوها فمن دونها أولى»[62].

وينهض هذا القياس «المهاجم» على البناء التالي :

فهو ينطلق تقريبا من نفس المقدمة المشتركة.

- م 1 : الإنسان أولى النّاس بحب نفسه من غيره.
- م 2 : من لا يحب نفسه لا يحب غيره.

النتيجة : «جليس الملك» لا يحب دمنة لأنه «عدو نفسه».

نرى في هذا المقام كيف تتساوق الأقيسة وتتراكب ويصبح بعضها نتيجة لبعض بل ويوغل بعضها (القياس 2) في تعميق نتيجة السابق منها.

فلم تعد قضية الجدال إدانة دمنة لتقربه من الملك ومحاولة تبرئة نفسه بل صارت القضية : كيف يرفع جليس الملك عن نفسه هذه التهمة

---

(62) نفسه.

التي لحقته عن طريق المنطق وجعلت «الكره» أمرا متأصلا في نفسه. وهذا لن يتم دون أن تتدخل أم الأسد للدفاع عن جليس الملك[63].

لعب القياس التام إذا دورا هاما في ترتيب الحجج في حالة الدفاع والهجوم حتّى غدت الصفحة الواحدة أقيسة متلاحمة متصلة متراوحة بين النقض والابرام[64].

وإنّه لمن المفيد أن نُشير في هذا المجال إلى ما وجدناه من عميق التناسب بين استعمالات القياس في هذا الباب من الكتاب وما جاء بعد ذلك من تعريفات نظرية للقياس وأنواعه أوردها ابن سينا وهو يشرح أرسطو :

يقول ابن سينا في كتاب الجدل : «إن القياس نفعه بشيء يعرض أن ينكشف عن حال مقدماته، بأن يتخصص ويتحصّل منها بعض ويتزيّفَ بعض ثمّ تُكتسب مقدمات أخرى وقياس آخر ويُسَلّ من القياس المذكور قياس آخر فيكون كأن ذلك القياس الأول فسُد وبطل والقياس الثاني حَدثَ وكان ...»[65].

لكن القياس التّام لم يكن النوع الوحيد المستعمل في الحجاج والمجادلة فالذي طغى إنما هو الضمير وهو ضرب من القياس مخصوص.

2 ـ الضمير : [66]

يقول أرسطو في تعريفه : «والضمير نوع من القياس مستنبط من مقدمات أقلّ عددا مما في القياس، لأنّه إذا كانت احداهما ظاهرة

---

(63) نفسه.

(64) انظر الصفحة 110 بصفة خاصة.

(65) ابن سينا : الشفاء ـ المنطق. 6 الجدل. المرجع المذكور ص 12.

(66) انظر تعريفه في المراجع المعاصرة :
ـ صليبا جميل : المعجم الفلسفي، الجزء II، دار الكتاب اللبناني ـ دار الكتاب المصري، 1972، ص 210.
- Lalande (A) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F., Paris, 1972, P.288.

معروفة جيدا فلا حاجة إلى ذكرها لأن السامع يستطيع أن يضفيها بنفسه»[67].

ويضيف أرسطو أن النتيجة في الضمير : «ينبغي الاّ تُستخلص مما هو بعيد جدا **وألا تتضمن كل خطوات الاستدلال** ... لأنها تقرر كثيرا من الأمور الواضحة»[68].

وما يستخلص من كل هذا أن الضمير قياس يعتمد على مقدمات مشهورة يمكن أن تطوى إحداهما ويتم الوصول فيه إلى النتيجة لقرب مأخذها.

وإنما اتصل الضمير بالقياس لأن المتكلم وهو عادة خطيب يحافظ ذهنيا على المراحل المولّدة للقياس لكنه يطوي بعضها لغاية حجاجية بحتة سنعرض لها في تحليلنا.

فما هو وجه استغلال الضمير في باب الفحص عن أمر دمنة ؟

إن قياس الضمير أداة دمنة الفعلية في الردّ على خصومه ومحاجتهم وذلك لما يتيحه هذا القياس من هامش مناورة دلالية وحجاجية فهو إن حللناه قال كل شيء ودفع كل تهمة وهو مع ذلك يبقى قريبا من التعميم والإطلاق إذا صرفنا عنه النظر ولم نوله العناية اللازمة في التحليل.

ودمنة الذي كان ماثلا بين يدي القاضي وأعضاده من جند الملك ومقربيه لم يجد بدّا من تثبيت هذه الثنائية الضديّة : تبرئة نفسه وإلصاق التهمة بالخصم ونعته بالتآمر عليه وعلى هذين القطبين (قطبي الحياة / الموت) جرى استعمال قياس الضمير.

---

(67) أرسطو : فن الخطابة، المرجع المذكور، ص 33.

(68) المرجع نفسه ص 163.

السياق الأول :

ـ تبادر أم الأسد بقولها :

.أعظم الحدث حدثك وأشد الخيانة خيانتك واستجهالك الملك وقتلك البريء من وزرائه.[69]

ـ يجيب دمنة :

.... فإنّه قد كان يقال : من اجتهد في طلب الخير أسرع إليه الشر.[70]

قام هذا الرد على قياس ضمير يمكن تركيب عناصره بكل يُسر كالآتي :

ـ م 1 : من اجتهد في طلب الخير أسرع إليه الشرّ.

ـ م 2 : مقدمة (مطوية) : أنا اجتهدت في طلب الخير،

نتيجة : لقد أسرع إليّ الشرُّ (نتيجة مطوية).

سلك دمنة بهذا القياس سبيل الانتقال من التعميم إلى التخصيص وجر حكم العام (من اجتهد ـ) إلى حالته الذاتية الخاصة وقرن ذلك بالقول المأثور.

فما هو الطريف في هذا التصرف ؟

كان دمنة في منطلق جداله مع أم الأسد بمحضر ابنها الذي .نكس مستحيا مما ركب من قتل شتربة.[71] فتجنب الرد المباشر واختار التركيز

---

(69) كليلة ودمنة، المصدر المذكور ص 106.

(70) كليلة ودمنة، المصدر المذكور ص 106.

(71) نفسه.

على المقابلة الخارقة للمعتاد (من اجتهد فـ ـ / أسرع إليه ـ) وذلك لتحقيق أمرين متلازمين :

ـ كسب عطف الأسد لأنه ،حذره من خطر الثور، وهو ما يعنيه ،بطلب الخير،.

ـ تحذير أم الأسد لأنها تسعى إلى قلب القانون القيمي والاجتماعي المعروف الذي يُجازَى فيه الإحسان بمثله.

فكان قياس الضمير خير سبيل لايصال المعاني الضمنية عبر الأقيسة المنطقية حتّى وإن طوي بعض أركانها.

السياق الثاني :

ـ تقول أم الأسد مخاطبة أعضاء المجلس :

،أنظروا إلى هذا الفاجر الذي يركب الأمر العظيم ثمّ هو يأخذ بأعين النّاس ليبطله ويبرئ نفسه منه،[72].

ـ يرد دمنة :

،إن صاحب ما ذكرت من ينطق في الجمع عند الملك بما لا يسأل عنه،[73].

وهذا القياس يعتمد الأركان التالية :

ـ م 1 : الفاجر من ينطق في الجمع ـ

ـ م 2 : (مطوية) : أنت نطقت في الجمع بما لم تُسألي عنه.

نتيجة (مطوية) : أنت فاجرة.

---

(72) نفسه ص 110.

(73) نفسه ص 110.

هذه النتيجة المطوية والتي كما يقول أرسطو : «يستطيع السامع أن يضيفها بنفسه»[74] هي التي قادت دمنة إلى استعمال قياس الضمير لأنه لو نطق بكلمة «فاجرة» التي تكون نتيجة القياس التام لساءت حاله وتغيرت موازين الجدال لصالح أم الأسد بعد أن كانت لصالحه ففي الضمير اتهام لها واتقاء للمكروه.

وهذا ما يسلكه دمنة في سياقات أخرى متعددة لكنها تخضع لمنطق الخوف والرجاء فتكون دلالة الضمني فيها أقوى من دلالة المصرّح به.

نذكر من ذلك على سبيل المثال ردّ دمنة على القاضي الذي دعاه إلى الإقرار بذنبه والاعتراف بصنيعه[75].

غذّت هذه الأقيسة المنطقية الجدال وكانت محرّكا للحوار فعلا وردّ فعل بين دمنة وجميع الأطراف الحاضرة : إنّها بُنى ثنائية صغرى متلاحقة تتدافع في فضاء المنطق تولّى دمنة توجيهها الوجهة التي رأى فيها خلاصه.

لكن هذه الأقيسة لم تكن في واقع الحجاج إلا تمهيدا لمرحلة ثانية يكون فيها الحسم الحقيقي إنها مرحلة المثل :

المثل :

يقول أرسطو في علاقة الضمير بالمثل : «فإن لم توجد لدينا ضمائر فيجب أن نستعمل الأمثلة براهين **لأن الإقناع يتم بها**»[76].

(74) ذكرت الإحالة أعلاه.

(75) نفسه ص 120.

(76) أرسطو : فن الخطابة، المرجع المذكور ص 157.

ويعرف المثل بأنه : «علاقة جزء إلى جز وشبيه إلى شبيهه حين يندرجان تحت جنس واحد»[77].

فالمثل إذا ضرب من الحجة والبرهان قائم على وجود شبه يجمع بين عنصرين أو ظاهرتين وكتاب كليلة ودمنة كما لا يخفى كتاب أمثال والمثل في تعريف العرب هو الشبه والنظير.

من المفيد جدا في اعتبارنا، أن نجد أرسطو يعقد صلة بين المثل والخرافة فهو يقول : «والخرافة تناسب الخطب ولها مزية خاصة وهي أنه بينما يكون من الصعب العثور على أمور مشابهة حدثت فعلا في الماضي **فإن الأسهل من هذا اختراع الخرافات لأنه لا بدّ من اختراعها كالأمثال إذا كان المرء قادرا على إدراك التناظر»**[78].

تأكدت بهذا وظيفة المثل الحجاجية القائمة على الإقناع اعتمادا على مبدأ منطقي هو علة الشبه كما تأكدت علاقته بالخرافة من حيث الأخبار وانشاؤها إنشاء لمطابقة مقتضيات المقام.

وكتاب كليلة ودمنة يستجمع هاتين الخصيصتين كأحسن ما يكون فهو من جنس المثل كما أسلفنا وهو كذلك متصل بالخرافة بمعنى الاختراع والرواية والسّرد وبمعنى الخروج عن المألوف إلى المتخيل.

فكيف ينهض المثل بالحجاج ؟

ينطلق المثل في باب «الفحص عن أمر دمنة» من حيث ينتهي القياس بنوعيه ويراد للمثل أن يكون دفعا لما انتهت إليه وظيفة القياس وتجاوزا لها نحو إقامة الحجة المبكتة.

---

(77) المرجع السابق ص 35.

(78) نفسه ص 157.

وقد تبينا عند تحليل بنية الباب أن الأمثال الأربعة كانت فعلا سلاحا جداليا قويا ناجعا أثبت براءة دمنة مما رمي به.

أما مصدر قوتها فليس إلا قياسا جديدا هو قياس التمثيل - وهو قسم من أقسام البرهنة - المشتمل على أربعة أركان كما يشير إلى ذلك ابن سينا[79]:

1 - الأصل وهو معروف حكمه
2 - الفرع وهو ما يقاس عليه
3 - العلة وهي وجه الشبه
4 - الحكم وهو نتيجة لذلك.

خضعت الأمثال إلى هذه البنية الرباعية فقرنت بين قوة التمثيل والقياس المتصلين بالمنطق وقوة الخرافة المتصلة بالإنشاء والاختراع والفن.

وحاولنا أن نستجمع بنيتها العامة المتناظرة والمتطابقة بما يبرز هذه الخصيصة الجدالية فيها ويبين كذلك علاقة الحجاج بالسرد وهو ما أشرنا إليه أعلاه فكان الجدول التأليفي التالي:

(79) ابن سينا: الشفاء المنطق - 4 - القياس، تقديم ابراهيم مدكور، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، 1964، ص 17.

الأمثال[1] / أركان القياس	مثل المرأة وعبدها.	مثل الطبيب الجاهل المتكلف	مثل الحراث وامرأتيه العاريتين	مثل المرزبان وامرأته والبازيار.
1 ـ الأصل	المرأة التي بذلت نفسها لعبدها حتّى فضحها.	الطبيب الجاهل المتكلف.	امرأة الفلاح العارية التي عابت من غطت عورتها.	ما حصل للبازيار الذي شهد بغير ما رأى.
2 ـ الفرع	الذي يعمل بالشبهة (ويقصد به الأسد وجنده)	من قال ما لم ير وادعى علم ما لا يعلم. (أعضاء مجلس القضاء)	حالة سيد الخنازير الذي عاب على دمنة قبح منظره.	موقف عظيم الجند والقاضي من دمنة.
3 ـ العلة	«كانت بأرض كشمير» ... ↓ بيان الشُّبه بين الحالتين عن طريق السَّرد.	«زعموا أنه كان في مدينة من مدائن السند» ↓ بيان الشَّبه بين الحالتين عن طريق السُّرد.	«زعموا أنّه كانت مدينة تدعى برز جر» ... ↓ بيان الشبه بين الحالتين عن طريق السَّرد.	«زعموا أنه كان مرزبان في مدينة فاروات» ... ↓ بيان الشَّبه بين الحَالتين عن طريق السُّرد.
4 ـ الحكم	«إنما ضربت لك المثل لئلا تعجل لأمر فيه تشبيه وكذب فإن الكذب معنت لصاحبة	«وإنما ضربت هذا المثل في جماعتكم كي لا تتكلموا بما لا تعلموا تلتمسون به رضا غيركم».	«وأنت أيضا أيها المتكلم أمرك عجيب».	«وإنما ضربت لكم هذا المثل لتعلموا أن من عمل بمثل ما عمل به البازيار ... كان جزاؤه العقوبة في العاجل والآجل».

(1) حددنا موقع الأمثال في تحليلنا بنية الباب.

يبدو للمحلل تطابق جلي بين بنية المثل وبنية قياس التمثيل لكن طاقة الحجاج والمجادلة تتجاوز هذا التطابق المنطقي المفضي إلى التصديق الحامل على الاذعان ذلك أن أركان هذا القياس الصوري حاملة لقضايا وأحداث وشخصيات بها ينهض فن السرد وما السرد في كليلة ودمنة إلا سعي دؤوب إلى تحليل العلة المنطقية القائمة بين الأصل والفرع، بين مرجعية الخرافة وراهن المقام : ينشئ السرد أذن مرجعيته الذاتية وتُقدَّم على أنها من المشهورات (وقد كان يقال ...، وقد قيل ...، وقالت العلماء ...) ويبني عالم المثل أحداثا وشخصيات يجعل منها جميعا عنصرا محللا للعلة قائما بوظيفة الحجاج إذ يصير أمر السرد حتما إلى تحقيق الحكم الذي يرتضيه دمنة ويكون ذلك نتيجة لعاملين اثنين : منطق السرد من ناحية وما سبق من أركان القياس الثلاثة من ناحية أخرى. إنّه لقاء متين بين البناء المنطقي والقصد الحجاجي تضافر في إنشائه عنصر العقل وعنصر التخييل الحامل على تحقيق وظائف حجاجية هي تهديد الخصم طورا وتحقيره طورا آخر وإفحامه بين هذا وذاك.

لسنا نريد لعملنا أن يكون عودا على بدء فالظاهر أن منطق التحليل قد أبان تجذر ظاهرة الحجاج واتصالها اتصالا متينا بالجدال المنطقي القائم على القياس وأحسب أننا قد بينا كذلك موقع السرد من الحجاج وهو أمر مستجدّ.

لكن ما قد يكون كذلك مفيدا في عملنا هذا هو أنّه كشف، ببعض الوضوح، عن مكونات أول أثر نثري عربي، إنّه نثر متطور لأنه في اعتقادنا، شديد الالتصال بالمنطق وتصاريفه بل إن المنطق وخاصة منه القياس يمثل لحمته وسداه.

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار كتاب كليلة ودمنة من أول الآثار النثرية، بل لعله أولها في القطع مع ثقافة المشافهة القائمة على الرواية بكل أصنافها.

إنّه أثر أدبيٌّ فنّي امتزج في بنانه المنهج الحكمي بالأسلوب المنطقي المستخلص من عمق ثقافي رفدته قدرة فائقة على ملاءمة البُنَى اللغوية الجمالية لمستحدثات العلوم العقلية.

إنّ هذه الميزة الأساسية، وهي تصِلُ الكتاب بواقع القرن الثاني الهجري لا تحجب ما فيه من أبعاد إنسانية ساهمت بدرجة كبيرة في استمرار تداوله ورواجه.

على أنّ جمالية الأثر لا تكمن في طرافة بنانه فقط وإنما هي قائمة كذلك في بعده البلاغي وهو جدير، هو الآخر، بكل عناية.

محمد علي القارصي

المصادر والمراجع

I ـ المصادر :

- ابن المقفّع : كتاب كليلة ودمنة.
- اعتمدنا أساسا : طبعة عبد الوهاب عزّام. الجزائر ـ بيروت 1973. (ط 1 دار المعارف، القاهرة 1941).
- استأنسنا بطبعة : لويس شيخو، ط 9، بيروت، 1973 (ط 1، بيروت 1905).

II ـ المراجع العربية :

- أرسطو : ـ فن الخطاب، ترجمة عبد الرحمان بدوي، ط 2، بغداد، 1986.
- منطق أرسطو، الجزء الأول، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، القاهرة 1948.
- بروكلمان (كارل) : تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجّار، الجزء الثالث، دار المعارف، مصر، 1962.
- بكّار (توفيق) : المنهج الجدلي في تحليل القصص،، جدلية الحكمة والسلطان، ضمن القراءة والكتابة، (مؤلف جماعي)، تونس 1989.
- خليل (أحمد خليل) : رموز الوعي السياسي في كليلة ودمنة،، مجلة دراسات عربية، العدد 1، السنة 18، بيروت 1981.
- سويدان (سامي) : في دلالية القصص وشعرية السرد، دار الآداب، بيروت 1991.
- ابن سينا (أبو علي) :
- الشّفاء، المنطق ـ 6 الجدل، راجعه وقدم له ابراهيم مدكور، حقق النصّ وقدم له احمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1965.
- الشّفاء، المنطق ـ 4 القياس، تقديم إبراهيم مدكور، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، 1964.
- صليبا (جميل) : المعجم الفلسفي، الجزء II، دار الكتاب اللبناني ـ دار الكتاب المصري، 1972.
- عاشور (المنصف) : التركيب عند ابن المقفع في مقدمات كليلة ودمنة، شهادة الكفاءة في البحث، تونس 1975، عمل مرقون تحت عدد T 1753 بمكتبة كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، تونس.

- العجيمي (الناصر) ، في الخطاب السردي، نظرية قريماس، الدار العربية للكتاب، 1993.
- كروس (بول) ، .التراجم الأرسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع،، ضمن ، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية - دراسات لكبار المستشرقين - الف بينها وترجمها ، عبد الرحمان بدوي، القاهرة 1946،
- كيليطو (عبد الفتاح) ، .زعموا أن - ملاحظات حول كليلة ودمنة بين الرواية والسرد الكلاسيكي .ضمن دراسات في القصة العربية (مؤلف جماعي)، بيروت، 1986.
- المنّاعي (مبروك) ، .في صلة الشعر بالسحر، .حوليات الجامعة التونسية، العدد 31، السنة 1990، - الميداني (أحمد بن محمد) ، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد الجزء الأول، دار الفكر، (لا ذكر لمكان النشر)، 1972.

III - المراجع باللغة الأجنبية ،

أ - الكتب والمقالات ،

_ Ibn al-Muqaffa^{c} : Le livre de (Kalila et Dimna, Traduit de l'arabe par André Miquel, Paris, Klincksieck, 1957 (أعيد طبعه سنة 1980)-.

_ Lalande (A) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, 1972.

_ Laufer (R) : «Rhétorique et politique», in, De la métaphysique à la rhétorique, Bruxelles, 1986.

— Madkour (Ibrahim) : L'organon d'Aristote dans dans le monde arabe, 2ème éd; Paris, 1969, (1ère éd; 1934).

—Meyer (Michel) : De la problèmatologie, philosophie, science et langage. Bruxelles; 1986.

— Oléron (P.) : L'argumentation, Paris, 1983.

—Perelman (Ch) : «Logique formelle et argumentation», logique argumentation conversation, Berne-Francfoert, 1983.

—Sourdel (D) : «La biographie d'Ibn al-Mukaffa^{c} d'après les sources anciennes», Arabica, I (1954), p.p. (307-323).

_ Troupeau (G) : «La logique d'Ibn al Muqaffa^{c} et les origines de la grammaire arabe, arabica, Tome XXVIII, 1981, p.p. (242-250).

ب - الموسوعات :

_ Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition (E.I)

- الفصول التالية :

_ Kalila wa Dimna, T IV, p;p; (524.528)

_ Ibn al-Mukaffa^{c}, TIII, p.p. (907.909).

_ Matal, TVI, p;p. (805.816).

_ Encyclopaedia Universalis Paris, 1990.

- فصل : Argumentation

Corpus 2, p.p. (937.938).

حوليات الجامعة التونسية عدد 41 سنة 1997
(ص ص 159 الى 187)

في مفهوم الغريب عند القدامى(*)

بقلم : شكري السعدي

* مقدمة :

يقف النّاظر في المدوّنة اللّغوية عند القدامى على مؤلّفات كثيرة صنّفت في نطاق ما يعرف بعلم الغريب. ولئن انصرفت عناية فريق من الباحثين المحدثين إلى تحقيق الكتب المتصلة بهذا الفنّ وضبطها بما ييسر الاطّلاع عليها والاستفادة منها فإن ما أنجز في شأنها من دراسات تصدر عن مشرب لغوي محض لم يكن على قدر ضخامة حجمها وغزارة مادّتها. ولعل الأمر يزداد وضوحا بمقايسة ما أنجز من دراسات في هذا الشأن بما أنجز منها في مواضيع لغوية أخرى تناولتها كتب التراث من قبيل مسألة الدخيل مثلا. ومن ثم كان هذا العمل محاولة الغاية منها في المقام الأوّل الإسهام في ملء ما يمكن عدّه فراغا في مجال الدّراسة المعنيّ ببحثنا وذلك بإحلال مادة الغريب في صميم الدراسة اللّغوية وإثارة ما قد يتعلّق بها من قضايا. ولذلك عمدنا - بعد ضبط مدوّنة البحث وتصنيفها - إلى تفحّص المادّة الواردة في متون كتب الغريب ومقدّماتها معتمدين في ذلك على سؤالين متكاملين : ما هي تجلّيات الغرابة ؟ وما هي أسبابها ؟

(*) استرنا في إنجاز هذا المقال بالدروس التي ألقاها الأستاذ الطيب البكوش على طلبة التبريز في اللّغة والآداب العربيّة سنة 1993/1992.

فأوّل السؤالين يتعلّق بالمستوى الذي تنفذ منه الغرابه إلى الوحدة اللّغوية المعدودة غريبة. أما ثانيهما فمناطه السعي إلى تعليل الغرابة لسانيا بردّها إلى ما يفسّر نشأتها. ومن شأن الإجابة عن هذين السؤالين أن تفضي بنا إلى تبين ما يتعلق بالغريب من ظواهر لغوية ينكشف بها المفهوم الذي أناطه القدامى بهذا المصطلح حتّى يتأتى لنا النّظر في درجة تماسكه وامتحان مدى إجرائيته في وصف الظواهر اللّغوية.

* ضبط المدوّنة :

يقتضينا ضبط المدوّنة التي ستكون مدار بحثنا أن نبادر بتقديم تحديد أوّليّ لمصطلح الغريب نستعين به على استصفاء المصادر التي من شأنها أن تؤدّينا إلى تحقيق الغايات المقرّرة من البحث. وقد التمسنا هذا التعريف فيما وقع بين أيدينا من كتب فوجدناه في مقدمة غريب الحديث لأبي سليمان الخطّابي البُستي (ت 388 هـ) إذ يقرّر أن الغريب يستعمل على وجهين : «أحدهما أن يُراد أنّه بعيد المعنى غامضه لا يتناوله الفهم إلاّ عن بعد ومعاناة فكر. والوجه الآخر أن يراد به كلام من بعدت به الدّار ونأى به المحلّ من شواذّ قبائل العرب فإذا وقعت إلينا الكلمة من لغاتهم استغربناها»[1].. والتعريف بوجهيه يرسي مفهوم الغرابة على قاعدة الغموض والابهام التي تشير إلى عسر تفكيك الوحدة اللّغوية الموسومة بالغرابة تفكيكا آنيّا وذلك بالنسبة إلى سامع معلوم. أمّا السيوطي (ت 911 هـ)، وهو من علماء اللّغة المتأخّرين فقد أحلّ مصطلح الغريب في شبكة المصطلحات المقترنة به والدّائرة في فلكه وذلك في النّوع الثالثَ عَشَرَ المعنون «بمعرفة الحوشيّ والغرائب والشواذّ والنّوادر» إذ قال : «هذه الألفاظ متقاربة وكلّها خلاف الفصيح»[2] ثمّ يورد لكل واحد

---

(1) الخطّابي : «غريب الحديث» تحقيق عبد الكريم ابراهيم العزباوي. دمشق 1982 دار الفكر. ج1 - ص 71.

(2) السّيوطي : «المزهر» صيدا - بيروت 1987 المكتبة العصرية. ج 1، ص 233.

من هذه الألفاظ تعريفا ينتقل بالعلاقة بينها من مجرّد التقارب إلى الترادف التّامّ فيقول معرّفا الغرائب والشوارد : «والغريب جمع غريبة وهي بمعنى الحوشي والشوارد جمع شاردة وهي أيضا بمعناها»[3] وبالعودة إلى صحاح الجوهري (ت 396 هـ) وهو من المصادر التي اعتمدها السيوطي في هذا النوع، تتبيّن هذا الترادف في تعريف صاحب الصحاح للحوشي إذ قال : «حوشيّ الكلام وحشيه وغريبه»[4] كما نتبيّنه في تعريفه للنّوادر بقوله : «ندر الشيء يندر ندورا سقط وشذّ ومنه النّوادر»[5] ثمّ يستطرد السيوطي في تعريف النوادر قائلا : «وقد ألّف الأقدمون كتبا في النوادر كنوادر أبي زيد (...) وفي الغريب المصنّف لأبي عبيد (ت 224 هـ) باب لنوادر الأسماء وباب لنوادر الأفعال، وألّف الصّغاني (ت 650 هـ) كتابا لطيفا في شوارد اللّغة، ومن عبارات العلماء المستعملة في ذلك النادرة وهي بمعنى الشوارد»[6].

وعلى هذا الأساس من الترادف أقام صاحب مقال «غريب» بدائرة المعارف الإسلاميّة تعريفه فقال : «[الغريب]، مصطلح مشترك بين فقه اللغة وعلم الحديث وهو يعني في فقه اللّغة العبارات النّادرة أو القليلة الاستعمال[*] (ويلزم من ذلك أن تكون هذه العبارات غامضة). وفي نفس

---

(3) المصدر نفسه ج 1، ص 234.

(4) الجوهري : «الصحاح، تحقيق احمد عبد الغفور عطّار. بيروت دار العلم للملايين ط 3 ـ 1984. ج 3 ، 1003.

(5) المصدر نفسه ج 1 ، ص 825.

(6) السيوطي ، «المزهر» ج 1، ص 234.

(*) عرّف فخرالدّين الرازي (ت 606 هـ) الغريب على أساس ندرة الاستعمال فقال في معرض الاستدلال على مسألة لغوية : «(ـ) والجواب أنّ اللّغة والنّحو على قسمين : أحدهما المتداول المشهور (ـ) وثانيهما الألفاظ الغريبة والطّريق إلى معرفتها الآحاد. «المحصول في علم أصول الفقه». بيروت لبنان 1988 دار الكتب العلميّة ط1 باب «الكلام في اللّغات» المجلّد الأول ص75

السياق يستعمل مصطلحا «حوشي» و«وحشي»، وكثيرا ما نصادف هذه اللّفظة في عناوين المصنّفات التي تعنى بالعبارات القليلة الاستعمال في القرآن والحديث»[7].

ويترتب على هذا التعريف الإقرار باتساع المدوّنة وامتدادها فهي تشمل كل ما صنّف في غريب القرآن وغريب الحديث وغريب اللّغة عموما كما تشمل ما ألّف في شرح غرائب الرهسائل الفقهية ولا تخرج عن المدونة كتب النّوادر[8] والآراء المتصلة بالغريب في كتب النقد الأدبيّ والموسوعات اللّغويّة والأدبيّة. ولما كان استقصاء المدونّة أمرا عسيرا[9] فإنه

---

(7) E.I (2): II / 1034

(8) بين كتب الغريب وكتب النّوارد من الوشائج ما يحمل على الجمع بينها في هذه الدّراسة. فزيادة على ما مر بنا من الترادف بين الغريب والنّادر ومن احتواء الغريب المصنّف على باب لنوادر الأسماء وباب لنوادر الأفعال فقد أثبت ابن النديم (ت 382 هـ) في الفهرست كتب النّوادر عقيب كتب غريب الحديث بلا فصل. والرّاجح أنّ ابن النّديم اعتبر كتاب النّوادر في اللّغة لأبي زيد الأنصاري من غريب الحديث. فهو لم يذكره ضمن كتب النوادر على شهرته. أما ابن خلّكان (ت 681 هـ) فإنه لا يذكر له كتابا في غريب الحديث. وإنّما ذكر له كتاب النّوادر وكتاب غريب الأسماء. انظر «الفهرست» لابن النّديم سوسة تونس. دار المعارف جويلية 1994 ط1 ص ص 129 ـ 130. وانظر أيضا «وفيات الأعيان» لابن خلّكان بتحقيق إحسان عبّاس. بيروت لبنان 1969 المجلد الثاني ص 379. ولا يذهبنّ في الخلد أن كتب الحديث مقتصرة على أقوال النبيّ إذ من الممكن أن تكون أقوالا غير منسوبة إلى قائل بعينه. قال الخطّابي متحدثا عن أنواع الحديث التي أثبتها : «(...) وابتدأت أوّلا بتفسير حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمّ ثنيت بأحاديث الصحابة وأردفتها أحاديث التابعين وألحقت بها مقطعات من الحديث لم أجد لها في الرّواية سندا إلاّ أنّها أخذت عن المقانع من أهل العلم والأثبات من أصحاب اللّغة». ـ الخطّابي «غريب الحديث» ص ص 48 ـ 49.

(9) يذكر ابن النديم (ت 382 هـ) أربعة عشر كتابا في غريب القرآن وسبعة وعشرين كتابا في غريب الحديث واثنين وعشرين كتابافي النوادر. أنظر «الفهرست» ص ص 52، 129، 130. أما محقّقا «غرر المقالة في شرح غريب الرسالة (رسالة ابن أبي زيد القيرواني في الفقه) لابن حمامة المغراوي فقد ذكرا ثمانية كتب في شرح غرائب الرسائل الفقهيّة. انظر المرجع المذكور تحقيق الهادي حمّو ومحمد أبو الأجفان. بيروت لبنان 1986. دار الغرب الإسلامي ط1. ص 60.

لا مناص للباحث من الاعتماد على عيّنات منها تكون أقرب إلى تمثيل المادّة المراد دراستها وأدنى إلى الشمول ولذلك عوّلنا في استصفاء مصادر غريب الحديث على آراء بعض من ألّف في الغريب من القدامى. فأبو سليمان الخطّابي البُستي يعرض لما صنّف قبله في غريب الحديث فيرى : «أنّ هذه الكتب على كثرة عددها إذا حُصّلت كانت كالكتاب الواحد»[10] ويستثني من ذلك كتابي أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت 224 هـ) وابن قتيبة الدّينَوَري (ت 276 هـ) فيقول عن غريب الحديث : «وكان أوّل من سبق إليه ودلّ من بعده عليه أبو عبيد القاسم بن سلاّم فإنّه قد انتظم بتصنيفه عامّة ما يحتاج إلى تفسيره من مشاهير غريب الحديث وصار كتابه إماما لأهل الحديث به يتذاكرون وإليه يتحاكمون، ثمّ انتهج نهجه محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة فتتبّع ما أغفله أبو عبيد من ذلك وألف فيه كتابا لم يألُ أن يبلغ به شأو المبرّز السّابق وبقيت بعدهما صُبابة للقول»[11] ثمّ يذكر الخطّابي كتابه قائلا : «ثمّ إنّه لمّا كثر نظري في الحديث (...) ووجدت فيما (...) يرد عليّ منه ألفاظا غريبة لا أصل لها في الكتابين (...) صرفت إلى جمعها عنايتي حتّى اجتمع منها ما أحبّ الله أن يوفّق له واتسق الكتاب فصار كنحو من كتاب أبي عبيد أو كتاب صاحبه»[12] وقد وضّح مجد الدين بن الأثير (ت 606 هـ) قيمة هذه المصنفات بقوله : «فكانت هذه الكتب الثلاثة في غريب الحديث والأثر أمهات الكتب الدّائرة في أيدي النّاس والتي يعوّل عليها علماء الأمصار»[13] ثمّ انتهى إلى اعتبار كتابي أحمد بن محمد الهروي (ت 401 هـ) وأبي موسى الأصفهاني (ت 581 هـ) أهمّ ما صنّف في غريب الحديث بعد

(10) الخطّابي، «غريب الحديث»، ج 1 ص 50.

(11) المصدر نفسه، ج1، ص 48.

(12) المصدر نفسه ج 1، ص 48.

(13) ابن الأثير «النهاية في غريب الحديث والأثر»، المطبعة الخيريّة 1948، ص 7.

الكتب الثلاثة المذكورة. وكان كتاب ابن الأثير «النهاية في غريب الحديث والأثر» جامعا بين هذين الكتابين : «فرأيت أن أجمع ما فيهما من غريب الحديث مجرّدا من غريب القرآن وأضيف كل كلمة إلى أختها في بابها تسهيلا لكلفة الطلب»[14] أما كتب غريب القرآن فنجتزئ منها بما أمكننا الظّفر به ونعني بذلك كتابي أبي بكر السجستاني (ت 329 هـ) والرّاغب الأصفهاني (ت 502 هـ)[15] وتحقيقا لمبدإ التنويع نعتمد على الغريب المصنّف لأبي عبيد القاسم بن سلاّم نموذجا لغريب اللّغة عامّة إذ كان «مدونة معجميّة عربيّة من طراز فريد لأنّها تعتبر أول وثيقة وصلتنا من الغريب المصنّف»[16] كما نعتمد على كتاب «النوادر في اللّغة» لأبي زيد الأنصاري (ت 215 هـ) و«غرر المقالة في شرح غريب الرسالة»[17] لمحمّد بن منصور المغراوي (ق 7) على ألا يحول ذلك دون الاستفادة من مصادر أخرى لا سيّما الموسوعات اللّغوية كلما دعت إلى ذلك الدواعي.

وإذا رمنا تصنيف مدوّنتنا فإننا نتبيّن قابليّتها للانتظام في صنفين رئيسيّين. يشمل أوّلهما كتب غريب القرآن وجانبا من كتب غريب الحديث. وكذلك غريب الرسائل الفقهية. إذ أنّ هذه الكتب تنطلق من مادة منجزة قابلة للحصر والمداخل المشروحة فيها والمخبر عنها تُعزى إلى متكلّمين

---

(14) المصدر نفسه ص.9.

(15) ذكر السيوطي كتاب الرّاغب في النوع السادس والثلاثين من الإتقان وهو في معرفة غريب القرآن فقال متحدثا عن هذا الفنّ : «أفرده بالتصنيف خلائق لا يحصون (-) ومن احسنها المفردات للراغب» - «الإتقان في علوم القرآن». إستانبول - تركيا 1978. دار قهرمان للنشر ط4ج I. ص 149.

(16) من تقديم صدّر به الأستاذ محمد رشاد الحمزاوي تحقيق الأستاذ محمد المختار العبيدي لكتاب الغريب المصنّف. تونس 1989 نشر بيت الحكمة ص 6.

(17) هذا ما أمكننا الظّفر به من الكتب المندرجة ضمن هذا الصنف من شرح غريب الرسائل الفقهية.

بأعيانهم وهذا يفترض ـ مبدئيا ـ[18] أن تكون قائمة الوحدات المشروحة فيها قائمة مغلقة تنتمي الى مجال الإنجاز أي الكلام. أما الصنف الثاني فيشمل كتبا من قبيل الغريب المصنّف والنوادر في اللّغة لأن مادّة هذه الكتب لا تصدر عن متكلّم معيّن ومن ثم يمكن اعتبارها منتمية إلى مجال اللّسان.

ولا يقتضي هذا التمييز اختلافا في منهج التعامل مع مادة الغريب حسب انتمائها إلى أحد الصنفين المذكورين ذلك أنّ «الكلام لا يعدو أن يكون تجسيما لانتظام اللسان»[19] بل قصارانا أن نستعين به على فهم بعض أسباب الغرابة إذ نفترض سلفا أن استعمال اللّسان استعمالا فرديا مخصوصا يمكن أن يفسر الغرابة من بعض وجوهها.

* تجلّيات الغرابة :

قد انتهى بنا تفحّص المادّة الواردة في كتب الغريب والتساؤل عن تجلّيات الغرابة في الوحدات المعدودة غريبة إلى تبيّن انتظامها في ثلاثة مستويات رئيسيّة يتعلّق أوّلها بالجانب الدلالي من الوحدة المعجميّة ويتّصل ثانيها بصيغتها الصرفيّة. أما المستوى الثالث من تجليات الغرابة فله تعلّق بالجانب التعبيري. ولا تقع الغرابة المتعلّقة بهذا المستوى الثالث في أفراد الكلام وإنما تحصل بالنّظم والتأليف بين وحداته. وقد رصدنا إلى جانب هذه المستويات حالتين خاصتين تتصلان بأسماء الأعلام والحروف في أوائل سور القرآن.

فالقسم الأوفر من المادّة التي تثبتها كتب الغريب عبارة عن وحدات معجمية انفصمت فيها الرّابطة بين الدّال والمدلول في ذهن من يسمعها أو

---

(18) هذا افتراض مبدئي لأنّنا سنقف لاحقا على اتّساع دائرة التأليف في ما يمكن اعتباره مدونة مغلقة من قبيل «غريب القرآن».

(19) Martinet (André) : Eléments de linguistique générale. Paris 1980. Librairie Armand Colin. p.25.

يستعملها فقد تقع الوحدة الغريبة لمستعملها من الكتب والنّقول فتحصل عنده الصورة السمعيّة دون المتصوّر الذهني المنوط بها : نقل السّيوطي في النوع السادس والثلاثين من «الإتقان» ما يلي (...) عن أنس أنّ عمر بن الخطّاب قرأ على المنبر - وفاكهة وأبّا - فقال : هذه الفاكهة قد عرفناها، فما الأبّ ؟ ثم رجع إلى نفسه فقال : إن هذا لهو الكلفُ يا عمر»[20] وقد يستعمل المتكلم دالاّ لا علم له بمدلوله ولا يحصل له العلم به إلاّ عند مقارنة الاستعمال الغريب بالاستعمال العاديّ : «عن ابن عباس قال : كنت لا أدري ما فاطر السماوات حتّى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما : أنا فطرتها، يقول : أنا ابتدأتها»[21] وفي درجة أخرى يستحضر للدّال مدلول يقرن به على سبيل الحدس والتّخمين. فقد ذكر السيوطي في نفس المضمار : «(...) عن ابن عبّاس قال : ما أدري ما الغسلين ولكنّي أظنّه الزّقوم»[22] وقد تظهر ظنّية الدّلالة في سوء الاستدلال عليها. فقد جاء في كتاب النوادر في اللّغة لأبي زيد الأنصاري : «وحدّثني شيخ لنا من البصريين عن أبي حاتم السجستاني عن الأصمعي قال : أنشدت الخليل بن أحمد قول السّموأل :

ينفع الطّيّب القليل من الرزّ (م) ق ولا ينفع الكثير الخبيتُ.

فقال لي ما الخبيتُ ؟ فقلت أراد الخبيث وهذه لغة اليهود يبدلون من الثاء تاء قال فلم لم تقل الكتير فلم يكن عندي فيه شيء»[23].

---

(20) السيوطي، الإتقان ج 1، ص 149.

(21) المصدر نفسه : ج1، ص 149.

(22) المصدر نفسه : ج1، ص 150.

(23) أبو زيد الأنصاري «النوادر في اللّغة» صححه وعلق عليه سعيد الخوري الشرتوني بيروت لبنان. 1967 دار الكتاب العربي ط 2 مزيدة ومنقحة ص 104.

وقد يكون إثبات دلالة ظنية لمفردة من المفردات منشأ للاختلاف بين المصنّفين في الغريب سواء صرّحوا بهذه الظنّية أو سكتوا عنها. وبذا نفهم استدراك بعض المصنّفين على بعض في حروف أثبتوها. وعلى هذا آلف ابن قتيبة كتابا في «إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث». وهذا الغلط «إنما هو في رأي مضى به [أبو عبيد] على معنى مستتر أو حرف غريب مشكل»[24] ومن أمثلة ما أصلحه ابن قتيبة من «غلط شيخه الهروي ما يلي : «قال أبو عبيد في حديث النّبي صلّى الله عليه وسلّم : إنّ رجلا أتاه وعليه مقَطّعات له.

ذكر أبو عبيد أن المقطّعات : الثياب القصار ولذلك قيل لأبيات الرّجز مقطّعات لقصرها. هذا قول أبي عبيد.

قال أبو محمد [قتيبة] : «والذي رأيت عليه أهل اللّغة في المقطّعات من الثياب أنّها المقطوعة سابغة كانت أو قصارا. وكان القوم يلبسون المآزر والأردية والمروط والأكسية. فمن لم يلبس ذلك وقطّع ثيابه فقد لبس المقطعات»[25]. وما يجدر الإشارة إليه في هذا المثال هو أن ابن قتيبة لم ينف الدّلالة التي أثبتها أبو عبيد وإنما وسع نطاقها.

غير أنّه يمكن للغرابة أن تنفذ إلى اللّفظة من المستوى الصّرفي فتكون مادتها المعجمية معروفة ويكون مكمنُ الغرابة في الصّيغة الصّرفية من ذلك ما ذكره ابن الأثير مثلا : «الإبْرِدة بكسر الهمزة والرّاء : علّة معروفة من غلبة البرد والرطوبة»[26] وما يدلّ على اتصال الغرابة بالوزن الصّرفي اضطرار المصنّفين إلى التذكير بوزن الوحدة التي يثبتونها وبيان

(24) ابن قتيبة : «إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث» تحقيق عبد الله الجبّوري بيروت لبنان ـ 1983 ـ دار الغرب الإسلامي ط1 ص : 42.

(25) المصدر نفسه ص 49.

(26) ابن الأثير. «النهاية» ص 11.

الأصـول والزوائد فيـهـا. جـاء في «النّهـاية» لابن الأثيـر : «أقحـوان : في حديث قُسّ بن سـاعدة : بواسق أقحوان ؛ الأقـحوان نبت معروف تشـبّه به الأسنان وهو نبت طيب الرائحـة ووزنه أفـعلان والهـمـزة والنّون زائدتان ويجمع على أقاح»[27].

وفي صنف آخـر من الوحـدات الغريبـة لا تتـصـل الغـرابة بمفـردات الألفاظ وإنما بما ينشـأ عن ائتلافها من معنى لا يكون لـها بالانفـراد. ونـدرج في هذا الصّنـف الظّواهر المتـصلة بنظام اللّغة التـعبيـري من حكم وأمـثـال وأقوال سائرة واستعمالات مجازية. وحينئـذ يكون مدار عمل المصنّف في الغريب على الخروج باللّفظة المستـعملة استـعمـالا خاصّا من غمـوض المجاز إلى وضـوح الحقـيـقـة. فـمن أمثلة الاستـعـارة مـا جـاء في غـريب القـرآن للسـجستـاني : «أجـورهنّ أي مهـورهنّ»[28] ومن أمثلة الكناية ما جـاء في كتـاب النّوادر في اللّغة لأبي زيد الأنصاري : «(...) وقـيـل لآخر : مـا تقـول في نسـاء بني فلان ؟ قـال بَرْقِعْ وانظر، يريد حسن أعـينهنّ. قـال : وقـيل لآخر : مـا تقول في نسـاء بني فلان ؟ فقال اقطع رأسا وابتعِثْ. يريد أنّهن حسـان الأبدان فقط»[29] فـالغرابة في هذين المثالين كـامنة في السيـاق الذي استـعملت فـيـه الكلمـة وفك هذه الغـرابة رهين باتبـاع السـبل المعـروفـة في الانتقال من المجاز إلى الحقيقة.

غيـر أن بعض الاستـعـمـالات التـعبيـرية لا تبـدو واضحـة بذاتها فـتكون مـثـار اختـلاف بين المصنّفين لدقة معناهـا واستـعـصـانهـا على الفـهم. ومن ثمّ تنشـأ ضـرورة العـودة إلى مـرجـع الكلام. ولكنّ المرجع نفسـه لا يسـعف

---

(27) المصدر نفسه ص 45.

(28) السجستاني : «غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب». تصحيح محمد بدر الدّين النعساني. مصر 1906 مطبعة السعادة ط1، ص27.

(29) الأنصاري : «النوادر في اللّغة» ص 170.

المصنّف بدلالة قاطعة. من ذلك مثلا ما استدركه ابن قتيبة على شيخه أبي عبيد في تفسيره لبعض الأقوال السائرة عند العرب إذ قال : «ذكر [أبو عبيد] قول العرب : «المعْزَى تُبْهي ولا تُبْني»، قال : أراد أنّها تصعد على بيوت الأعراب فتخرقها بوثوبها ولا تبني أي لا تُتخذ من شعرها البيوت. هذا قول أبي عبيد.

قال أبو محمد : قد رأيت بيوت الأعراب في كثير من مواضعهم فرأيت أكثرها من شَعَر. وما أدري ما هذا التفسير وأحسبه أراد أنّها تخرق البيوت بوثبها عليها ولا تعين على البناء»[30].

وإذا جوّدنا النّظر في هذه المستويات من تجلي الغرابة تتبيّن أن الغرابة في المستوى الصّرفي والمستوى المعجميّ الدّلالي غرابة جدوليّة[31] تزول بواسطة عملية الاستبدال أما الغرابة في المستوى الثالث فَنَسقيه[32] ناشئة عن الربط بين وحدات لا يؤلف بينها الاستعمال العادي.

ولا تخرج الغرابة في مظهريها الجدولي والنّسقي عن أن تكون متجلّية في مستوى من مستويات اللسان نابعة منه[33] وهي تقابل من ثم مظهرا آخر لا يرتبط بالقول في ذاته وإنما يرتبط بمرجع القول فتكون الغرابة بذلك واقعة خارج اللّغة[34].

فَمِمّا عدّه القدامى من الغريب ما ذكره السجستاني في غريب القرآن : «الحجّ أشهر معلومات : شوّال وذو القعدة وعشر من ذي

(30) ابن قتيبة «إصلاح غلط أبي عبيد» ص 144.

(31) Paradigmatique

(32) Syntagmatique

(33) Intralinguistique

(34) Extraliguistique

الحجة[35] وجاء في بعض المواضع من كتابه أيضا : «أولُو العزم من الرّسل : نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم وعلى جميع الأنبياء السلام»[36] وتقتضي إزالة هذا النّوع من الغرابة المطابقة بين القول ومراجعه وإذاك يخرج المصّفون عن حدود التفسير اللّغوي المحض إلى التفسير القائم على المعطيات الثقافية والتاريخية وعلى هذا يجوز لنا أن ندرج عن صواب كتاب السيوطي «مُفحِمَاتِ الأقران في مُبْهَمَات القرآن» ضمن كتب الغريب إذ كان مؤلفه قد سار فيه على هذا المنوال. فقد جاء في كتابه : «غير المغضوب عليهم ولا الضّالين : الأول اليهود والثاني النّصارى[37]».

وكثيرا ما نصادف في المواد التي تثبتها كتب الغريب أسماء أعلام تحيل على أشخاص أو مواضع من ذلك ما ذكره ابن الأثير في النّهاية : «وأريحا اسم قرية بالغور قريبا من القدس»[38] وقد اجتهد المصنّفون في شحن هذه الأسماء بدلالة وذلك بردّها إلى مادّة اشتقاقية عربيّة حتّى عندما تكون هذه الأسماء بيّنة في صدورها عن لسان أعجميّ. جاء في «غريب القرآن» لأبي بكر السجستانيّ : «إبليس : إفعيل من أبلس أي يئس. ويقال هو اسم أعجمي فلذلك لا ينصرف»[39] وما يبيّن سعي المصنّفين في الغريب إلى معاملة أسماء الأعلام معاملة سائر الأسماء والمواد التي نعثر عليها في معاجم اللّغة تفريق بعضهم بين نطق يفترض أن يكون فصيحا ونطق مولّد شائع فقد جاء في النهاية : «بِنَّهَا هو بكسر

(35) السجستاني «غريب القرآن» ص : 34.

(36) المصدر نفسه. ص 98.

(37) السيوطي : مفحمات الاقران في مُبْهَمَات القرآن.. ضبطه وعلّق عليه مصطفى ديب البُغا. دمشق.

(38) ابن الأثير : «النهاية» ص 35.

(39) السجستاني «غريب القرآن» ص 35.

الباء وسكون النون : قرية من قرى مصربارك النبيّ صلّى اللّه عليه وسلم في عسلها والنّاس اليوم يفتحون الباء»[40].

ومن الوحدات التي تكتسي صبغة خاصّة في كتب الغريب ما أثبته السجستاني مثلا من الحروف الواردة في مفتتح بعض سور القرآن. وقد علّق كثير من المفسرين دلالة هذه الحروف بالعلم الإلهيّ. أمّا السجستاني فقد عدّها من الغريب وسعى إلى فك ملغزها. فقد جاء في كتابه : «آلم وسائر حروف الهجاء في أوائل السوركان بعض المفسّرين يجعلها أسماء للسّور (...) وبعضهم جعلها أقساما أقسم اللّه تعالى بها (...) وبعضهم يجعلها حروفا مأخوذة من صفاته عزّ وجل»[41].

* أسباب الغرابة :

وإذا طلبنا أسباب الغرابة تبيّنا أنّه يمكن إجمالها في ثلاثة محاور يتّصل أولها بتعدّد الألسنة وما ينشأ بينها من تداخل ويتعلق ثانيها بما يتفرّع إليه الإنجاز اللّغوي من مستويات. أما ثالث هذه المحاور فمداره على التطور الزمني وما ينتج عن ذلك من اختلاف الحالة اللّغوية زمن التصنيف عن الحالة اللّغوية زمن استعمال الوحدة المعدودة غريبة. ويمكن أن تنجم الغرابة عن صنف واحد من هذه الأسباب كما يمكن أن تكون نتيجة تضافرها.

فالنّاظرُ في كتب الغريب لا يعدم إشارات تتعلق بتعدّد الألسنة سيقت في معرض تبرير التصنيف في هذا الفنّ. فقد جاء في «النهاية» لابن الأثير : «(...) فُتحت الأمصار وخالط العرب غير جنسهم من الرّوم والفرس والحبش والنّبط وغيرهم من أنواع الأمم (...) فاختلطت الفرق

(40) ابن الأثير «النهاية» ص 115.
(41) السجستاني : «غريب القرآن» ص 3.

وامتزجت الألسن وتداخلت اللّغات[42] .وقد عقد أبو عبيد في الغريب المصنّف بابا قصيرا بعنوان ما دخل من غير لغات العرب في العربية عالج فيه بعض الألفاظ المعرّبة. كما يوجد فيما عدا هذا الباب عدّة الفاظ معرّبة أخرى منتشرة في ثنايا الغريب المصنّف. وينصّ أبو عبيد في الغالب على جنسيّة الكلمة المعربة. والنصيب الأوفر من الكلمات التي ذكرها أبو عبيد فارسي وبعضها رومي أو نبطي أو سرياني»[43].

فقد كان المصنّفون يدركون أنّ بعض ما أثبتوه من الوحدات مأتاه نظام لغوي مختلف عن نظام العربيّة غير أن حدّة إدراكهم تفاوتت حسب المصنّفين وحسب نوع المادّة المعالجة واللّسان الذي صدرت عنه. ولذلك كان وعيهم للغريب الدّخيل على مراتب ثلاث

فالمرتبة الأولى تشمل الوحدات الغريبة المقطوع بأعجميّتها فلا يتردّد المصنفون في نسبتها إلى اللّسان المصدر وإذاك يردفون المادّة الغريبة بما يشير إلى سبب غرابتها. جاء في «غريب القرآن» استبرق : هو ثخين الدّيباج وهو فارسي معرّب»[44].

وتضمّ المرتبة الثانية الوحدات الغريبة التي تردّد المصنّفون بين نسبتها إلى الأعجمية ونسبتها إلى العربيّة. جاء في «النّهاية» بابوس : (...) قيل هي اسم للرّضيع من أي نوع كان واختلف في عربيّته[45]. وإن كنّا لا نعدم أحيانا سعيا إلى ترجيح أصل بعض الوحدات الغريبة. قال ابن الأثير : «بالام (...) تمحّلوا لها شرحا غير مرضيّ ولعل اللّفظة عبرانيّة»[46].

---

(42) ابن الأثير : «النهاية» ص 3.

(43) من مقدمة صدّر بها رمضان عبد التوّاب تحقيقة «للغريب المصنف». القاهرة 1989 مكتبة الثقافة الدّينيّة ج 1، ص 149.

(44) السجستاني «غريب القرآن» ص : 40.

(45) ابن الأثير : «النهاية» ص ص 68 ـ 69.

(46) المصدر نفسه، ص 69.

أما المرتبة الثالثة فمدارها على الوحدات الدخيلة التي لا يعترف بأصلها الأعجميّ فيلتمس لها أصل عربي يصلونها به اشتقاقيّا. وإذاك تطمس بعض القرائن التي من شأنها أن تعين على تبين مصدر الغرابة. غير أن صيغة الوحدة وتعدد بدائلها الصّرفيّة وخلو العربية من المادة المعجمية التي تدرج ضمنها الوحدة الدّخيلة قد تكون معينا للدّارس على تبيّن انتمائها إلى نظام دخيل. جاء في النهاية : «ألنجوج: هو العود الذي يتبخر به؛ يقال ألنجوج ويلنجوج وألنج، والألف والنون زائدتان كأنّه يلجّ في تضوّع رائحته وانتشارها»[47] ويدلّ سعي بعض المصنفين إلى وصل الوحدة الدّخيلة بمادّة اشتقاقيّة عربيّة على أن سبب الغرابة يرجع إلى كون اللّفظة وافدة من نظام لغوي مغاير لنظام العربية ويكون عملهم حينئذ من باب ردّ المجهول إلى المعلوم. وقد وجدوا لذلك مسوغات منها الاتفاق العرضيّ بين المادة الدخيلة والمادّة الأصيلة في بعض مكوناتهما الصّوتية. جاء في غريب القرآن للسجستاني : «إنجيل : إفعيل من النّجل وهو الأصل (...) والإنجيل أصل لعلوم وحكم كثيرة ويقال هو من نجلت الشيء إذا استخرجته وأظهرته والإنجيل مستخرج به علوم وحكم كثيرة»[48]. والثابت في أمر هذه اللّفظة أنّها يونانية الأصل ومعناها البشارة. ومن هذه المسوّغات الاتفاق المبرّر بالعلاقة التكوينيّة بين لسانين من قبيل تلك التي تجمع اللّسان العربي باللّسان العبرانيّ جاء في «النهاية» : آمين : اللّهم استجب لي، وقيل معناه كذلك : فليكن يعني الدعاء (أمّن يؤمّن تأمينا)[49].

(47) المصدر نفسه، ص 49.
(48) السجستاني «غريب القرآن»، ص 38.
(49) ابن الأثير : «النّهاية» ؛ ص 55.

وقد يكون سبب الغرابة في الوحدة صدورها عن مستوى من مستويات اللّسان المستعملة كأن تكون منتمية إلى استعمال لهجي جغرافي معلوم فإذا ما تجاوزت الوحدة تلك الحدود المستعملة فيها صارت غريبة وإن لم تكن كذلك عند أهلها ولذلك كان أحد وجهي الغريب عند الخطابي «أن يراد به كلام من بعدت به الدّار ونأى به المحلّ من شواذّ قبائل العرب فإذا وقعت إلينا الكلمة من لغاتهم استغربناها وإنّما هي كلام القوم وبيانهم. وعلى هذا ما جاء عن بعضهم وقال له قائل أسألك عن حرف من الغريب فقال : هو كلام القوم إنّما الغريب أنت وأمثالك من الدّخلاء فيه».[50]

فالغريب هو ما لا ينتمي إلى الاستعمال المشترك[51] الذي يفترض أن تمثله لهجة قريش ويكون عبارة عن بديل لهجي. جاء في غريب الحديث للخطّابي : «وقد يتكلم صلّى الله عليه وسلم في بعض النّوازل وبحضرته أخلاط من النّاس قبائلهم شتّى ولغاتهم مختلفة ومراتبهم في الحفظ والإتقان غير متساوية وليس كلّهم يتيسّر لضبط اللّفظ وحصره أو يتعمّد لحفظه ووعيه وإنّما يَستدرك المراد بالفحوى ويتعلق منه بالمعنى ثمّ يؤدّيه بلغته ويعبّر عنه بلسان قبيلته فيجتمع في الحديث الواحد إذا انشعبت طرقه عدة ألفاظ مختلفة موجبها شيء واحد».[52]

وقد جاءت كتب الغريب حافلة بالإشارة إلى التنوّع اللّهجي : «فمن لهجات القبائل العربية يوجد في الغريب المصنّف في حوالي ستين موضعا منه عدّة كلمات (...) ويدور الحديث في معظم هذه الكلمات حول اختلاف القبائل في نطق الكلمة أو معناها وفي بعض الأحيان تذكر الكلمة على أنّها خاصّة بقبيلة ما دون غيرها (...) ومن النّادر أن تذكر

---

(50) الخطّابي : «غريب الحديث»، ج1، ص 71.

(51) Koiné

(52) الخطّابي : «غريب الحديث»، ج 1، ص ص 68 ـ 69.

الكلمة على أنّها لغة دون أن تذكر معها القبيلة صاحبة اللّغة مثل الدلا جمع دلاة لغة في الدّلو»[53].

ويمكّن تفحّص متون كتب الغريب من مزيد تدقيق مصدر الغرابة فقد تنسب الوحدة إلى مجموعة لغوية تكون عادة القبيلة. جاء في «الغريب المصنّف» : الألفت في كلام قيس الأحمق، والألفت في كلام تميم الأعسر»[54] وقد تنسب الوحدة الغريبة إلى رقعة جغرافية. جاء في «غريب الحديث» لأبي عبيد «النُّخّة برفع النّون (...) البقر العوامل. قال الكسائي هذا كلام تلك الناحية كأنّه يعني أهل الحجاز وما وراءها إلى اليمن»[55] وقد تنسب الوحدة الغريبة إلى كلام أهل البادية فتكون غريبة في ذهن من يفترض أنّه من أهل الحواضر. جاء في «غريب الحديث» للخطابي : «أخبرني الحسن بن خلاّد أخبرنا ابن دريد قال : قال أبو زيد : قلت لأعرابيّ : ما المُحْبَنْطِئ ؟ قال المُتَكَأكئ. قلت ما المُتَكَأكئ ؟ قال المُتَآزِفُ. قلت مالمتآزف ؟ قال اذهب أنت أحمق»[56].

وقد تتعلق أسباب الغرابة بما يتفرّع إليه الكلام المنجز من تفريعات اجتماعية فتنبع مما يتصل بمجال معلوم من مجالات النشاط البشري. فقد أورد القاسم بن سلاّم الهروي في «غريب الحديث» ما يلي : «وقال أبو عبيد في حديثه عليه السلام : إنْ رجلا أتاه فقال يا رسول اللّه إنّا نركب أرماثا لنا في البحر فتحضر الصلاة وليس معنا ماء إلاّ لشفاهنا.

(53) رمضان عبد التواب، من مقدمة تحقيقه للغريب المصنّف ج 1، ص 147.

(54) أبو عبيد القاسم بن سلاّم الهروي : «الغريب المصنّف» تحقيق رمضان عبد التواب ج 1، ص 148.

(55) أبو عبيد القاسم بن سلاّم الهروي : «غريب الحديث» حيدر آباد الدكن ـ الهند 1964 ط1، ج 1، ص ص 7 ـ 8.

(56) الخطابي، غريب الحديث، ج 1، ص 71.

أفنتوضّأ بماء البحر ؟ فقال هو الطّهور ماؤه والحلّ ميتتهُ. قال الأصمعي : الأرماث خشب يضمّ بعضها إلى بعض ويشد ثم يركب يقال لواحدها رَمَثٌ وجمعه أرماثٌ»[57]. فغرابة اللّفظة في هذا المثال متصلة بنشاط لا يزاوله كل مستعملي اللّسان بل إن فئة معلومة من المجتمع تتجرّد لممارسته فتكون الألفاظ المتعلقة به مفهومة عند من كان داخلا فيها غريبة في نظر من كان خارجا عنها.

وتكمن غرابة عدد غير يسير من الوحدات في كونها ألفاظا عُرْفية خاصة[58] ،وهي الاصطلاحات التي لكل طائفة من أهل العلم»[59]. ونعثر على هذا النوع من الوحدات في شرح غريب الرسالة لابن حمامة المغراوي. «فقد أدت العناية بلغة الفقهاء وتعابيرهم إلى ظهور صنف من كتب الغريب يتركز فيه الاهتمام على شرح الغريب الفقهي تيسيرا لفهمه وبيانا للمعنى اللّغوي»[60] ومن ذلك ما جاء على لسان ابن حمامة وهو يشرح قول ابن أبي زيد القيرواني : «ثمّ يخرج يوم التروية إلى مِنًى». قال ابن حمامة : «قوله يوم التروية، قال الخليل : التروية يوم قبل يوم عرفة لأنّ النّاس يتروّون من مكّة يوم التروية يتزودون قربا من الماء»[61].

ومن مستويات الاستعمال التي يمكن أن تكون مصدرا للغرابة مستوى الكلام الشخصي[62] الذي يعني «مجموعة ملفوظات ينتجها

---

(57) أبو عبيد القاسم بن سلاّم الهروي : «غريب الحديث» بيروت - لبنان. 1976. دار الكتاب العربي. ج 1 ص 43.

(58) Jargon

(59) فخر الديّن الرّازي : «المحصول». المجلّد الأوّل ، ص 81.

(60) الهادي حمّو ومحمد أبو الأجفان. من مقدمة تحقيقهما لكتاب «غرر المقالة» ص 60.

(61) ابن حمامة : «غرر المقالة» ص 177.

(62) Idiolecte

شخص واحدّ ولا سيما ما تقوم عليه تلك الملفوظات من ثوابت لغويّة يُنظر إليها باعتبارها (..) أنظمة خاصّة»[63]. ولقد كان محل النّص القرآني من الإعجاز وحظّه من البلاغة كفيلين بجعله نصّا مخصوصا له من الأساليب في استعمال اللغة ما ليس لغيره. وبذلك يمكن أن نفهم وجها من أوجه ما مرّ بنا من قضيّة الحروف في أوائل السّور.

ولا تخلو كتب الغريب من إشارة إلى اختلاف الأزمنة وما يعنيه ذلك عندنا من تطوّر اللّسان تطوّرا يختلف به نظامه من آنية إلى آنيّة أخرى. وقد ورد هذا أيضا في سياق تبرير التصنيف في هذا الفن جاء في «غريب الحديث» للخطّابيّ قوله : «ثمّ إنّ الحديث لمّا ذهب أعلامه بانقراض القرون الثلاثة واستأخر به الزّمان؛ فتناقلته أيدي العجم وكثرت الرّواة وقل منهم الرّعاة وفشا اللّحن ومرنت عليه الألسن اللّكن، رأى أولو البصائر والعقول والذّابّون عن حريم الرّسول أنّ من الوثيقة في أمر الدين والنّصيحة لجماعة المسلمين أن يعنوا بجمع الغريب من ألفاظه وكشف المغدف من قناعه وتفسير المشكل من معانيه»[64].

ومعلوم أنّ اللّسان يتغيّر في كلّ آن وحين فتظهر فيه. «صواتم جديدة وكلمات مولّدة وأبنية مستحدثة بينما يقل تواتر بعض الوحدات القديمة والعبارات العتيقة فتذهب طيّ النّسيان. وإنّ هذا ليحدث دون أن يشعر المتكلّمون أن اللّسان الذين يتكلّمون به والذي يتكلّم به النّاس حولهم لا ينفك يفقد هويّته»[65]. ومن ثمّ فإنّ تطوّر اللّسان يقع وفق مظهرين متكاملين : مظهر الابداع ومظهر الابعاد. فالابداع يمثل الجانب الموجب من التطوّر إذ به تتسع دائرة اللّسان وبمقتضاه يستوعب نظامه وحدات

Dubois (Jean) et autres : Dictionnaire de linguistique. Paris 1987. Larousse. p 249. (63)

(64) الخطّابي. «غريب الحديث» ج 1 ص 47.

Martinet (André) : Eléments. p 173. (65)

جديدة. ويتيسر هذا الضرب من التطوّر بوسائل عديدة منها الاقتراض والمجاز والاشتقاق والنّحت. وبضدّ ذلك يمثل الإبعاد الجانب السالب من التطوّر لأنّه يكون بالضيق والتقلص المفضي إلى الاندثار. وبموجب آليّة الإقصاء هذه يتخلّص اللّسان من الوحدات التي لم تعد الحاجة تدعو إلى استعمالها ذلك أن «تطوّر لسان من الألسنة يمكن أن يكون رهينا بتطور حاجات التواصل عند المجموعة التي تستعمله. ولا شك أن تطوّر هذه الحاجات على صلة وثيقة بتطور المجموعة الفكري والاجتماعي والاقتصادي»[66].

ويكون خروج الوحدات من التداول على نحو تدريجي فينحصر استعمالها أول الأمر في مجموعة معلومة أو جيل معيّن ويقل استعمالها ثمّ يندر إلى أن يندثر بتفكك تلك المجموعة أو انقراض ذلك الجيل. وتلك هي «الألفاظ اللّغوية والكلمات الغريبة الحوشية التي لا يعرفها إلاّ من عُني بها وحافظ عليها واستخرجها من مظانّها»[67]. وينتج عن هذا اختلاف مستعملي اللّسان في استعمال بعض وحداته إذ أنّه «توجد أنظمة لغويّة كثيرة في وقت واحد لدى جماعة لغوية معيّنة وذلك حسب المجموعات الاجتماعيّة والأجيال. وتوجد على نحو خاصّ صيغ لا يستعملها إلاّ المسنّون من المتكلّمين»[68] ومن ثمّ فهي صيغ تنتمي إلى «نظام منقرض أو في طريقه إلى الانقراض»[69].

وقد أثبتت كتب الغريب ضربا من الوحدات تقادم عهدها وآل استعمالها إلى الندرة وهي في الغالب وحدات على صلة وثيقة بما تختص

---

(66) المرجع السابق : ص 173.

(67) ابن الأثير «النهاية» ص 3.

(68) Dubois (Jean) et autres. Dictionnaire de linguistique. 46; «Archaïsme»;

(69) المرجع السّابق. ص 46 ، مادّة «Archaïsme»

به الحياة الجاهليّة من نشاط وعادات وطقوس اندثرت بمجيء الإسلام. فلا غرو أن تبدو هذه الوحدات غريبة لمن كان يعني بجمعها في القرن الثاني وهو التاريخ المفترض لبداية التأليف في الغريب[70]. وقد كان أهل القرن الأول من الصّحابة والتابعين يجدون في القرآن والحديث ألفاظا يستغربونها وتتردد أصداء ذلك في ما أورده السيوطي في الإتقان من مسائل نافع بن الأزرق (ت 65 هـ) وقد زادت على المائتي مسألة استفسر فيها زعيمُ الأزارقة ابن عباس عن «أشياء من كتاب الله» وطلب منه أن يأتيه «بمصادقة من كلام العرب». وقد جرت المسائل كلّها على النحو التالي: «قال [نافع بن الأزرق]: أخبرني عن قوله تعالى: - برب الفلق - قال [ابن عباس]: الصبح إذا انفلق من ظلمة اللّيل، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول زهير بن أبي سُلْمى: [البسيط]:

«الفارج الهم مسدولا عساكره كما يفرج غمّ الظّلمة الفلق»[71]

وفي جميع المسائل المذكورة يفسّر ابن عبّاس الوحدة الغريبة ويحتج لصحّة تفسيرها بما ورد في أشعار أكثرها جاهلي أي أنّه ينتمي إلى حالة لغوية قديمة.

ومن الوحدات التي أثبتتها كتب الغريب ضرب له تعلق بما كان متفشّيا في الجاهليّة من عادات أبطلها الإسلام. جاء في «النّهاية»: «والاستبضاع: نوع من نكاح الجاهليّة (...) وذلك أن تطلب المرأة جماع الرّجل لتنال منه الولد فقط. كان الرّجل منهم يقول لأمته أو امرأته.

---

(70) جاء في دائرة المعارف الإسلامية: «وكثيرا ما نصادف هذه اللفظة [لفظة غريب] في عناوين بعض المصنّفات لاسيما تلك التي تعنى بالعبارات القليلة الاستعمال في القرآن والحديث ويبدو أنّه وجدت منذ القرن 2 هـ / VIII م كتب عناوينها غريب القرآن وغريب الحديث». (ص 1034).

(71) السيوطي: «الإتقان»، ج 1، ص 164.

أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه ويعتزلها فلا يمسّها حتّى يتبيّن حملها من ذلك الرّجل. وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد».[72] وقد تتضح هذه القطيعة أكثر فيما يتعلق بالطّقوس والشعائر الدينيّة. جاء في «غريب الحديث» للقاسم الهروي، : «وقال أبو عبيد في حديثه عليه السلام أنّه نهى عن حُلْوان الكاهن. قال الأصمعي الحلوان ما يعطاه الكاهن ويجعل له على كهانته».[73]

وليس أدلّ على دور العامل الزمنيّ في جعل الوحدة غريبة من اتساع دائرة التأليف في هذا الفنّ رغم أنّ المدونة التي يشتغل عليها المصنّفون في غريب القرآن وجانب من غريب الحديث مدوّنة من منجزة مغلقة. فقد جاء في النهاية : «قيل إنّ أول من جمع في هذا الفنّ شيئا وألّف أبو عبيدة مَعْمَرُ بن المثنّى التَّيمي [ت 209 هـ]. فجمع من ألفاظ الحديث والأثر كتابا صغيرا ذا أوراق معدودات (...) ثمّ جمع أبو الحسن النّضر بن شميل المازني [ت 203 هـ] بعده كتابا في غريب الحديث اكبر من كتاب أبي عبيدة وشرح فيه وبسط على صغر حجمه ولطفه. ثمّ جمع عبد الملك بن قُرَيْب الأصمعي [ت 216 هـ] وكان في عصر أبي عبيدة وتأخر عنه كتابا أحسن فيه الصّنع وأجاد ونيّف على كتابه وزاد. وكذلك محمّد المستنير المعروف بِقُطْرُب [ت 206 هـ] وغيره من أئمة اللّغة والفقه جمعوا أحاديث تكلّموا على لغتها ومعناها في أوراق ذوات عدد (...) واستمرّت الحال إلى زمن عبيد القاسم بن سلام وذلك بعد المائتين (...) وظنّ رحمه الله على كثرة تعبه وطول نصبه أنّه قد أتى على معظم غريب الحديث وأكثر الآثار وما علم أنّ الشوط بطين والمنهل معين».[74]

---

(72) ابن الأثير «النهاية»، ص 98.

(73) أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، «غريب الحديث»، دار الكتاب العربي، ج 1، ص 54.

(74) ابن الأثير ، «النهاية»، ص ، 65.

وإذا تتبعنا مسار التصنيف في الغريب وقفنا على التعارض الحاصل بين رغبة المصنّفين في أن يقولوا في القضيّة قولا فصلا وبين شعور من يأتي بعدهم بالحاجة إلى توسيع دائرة التأليف. فقد جاء في «غريب الحديث» لابن قتيبة : «وقد كنت زمانا أرى أن كتاب أبي عبيد قد جمع تفسير غريب الحديث وأنّ النّاظر فيه مستغن به. ثمّ تعقبت ذلك بالنّظر والتفتيش والمذاكرة فوجدت ما ترك نحوا ممّا ذكر أو أكثر منه. فتتبعت ما أغفل وفسرته على نحو ممّا فسر (...) وأرجو أن لا يكون بقي بعد هذين الكتابين من غريب الحديث ما يكون لأحد فيه مقال»[75] وقد أبان الخطّابي عن شعوره بالحرج في مقدّمة كتابه فقال بعد أن ذكر كتابي أبي عبيد وابن قتيبة : «وبقيت بعدهما صُبابة للقول فيها مُتَبَرَّضٌ توليت جمعها وتفسيرها مسترسلا بحسن هدايتهما وفضل إرشادهما بعد أن مضى عليّ زمان وأنا أحسب أنّه لم يبق في هذا الباب لأحدٍ مُتَكَلَّم»[76].

* نتائج :

لقد أفضى بنا التساؤل عن تجلّيات الغريب وأسباب الغرابة إلى الوقوف على اتساع المفهوم وشموله ظواهر مختلفة ومتباعدة. فالغرابة ثاوية في اللّسان تارة كامنة خارجه تارة أخرى وهي من ثمّ مطلب للشرح اللّغويّ ومتعلّق من متعلّقات التأويل : أي أنّها تجمع بين ما تتطلّبه الرسالة اللّغوية من عملية تفكيك آني عفويّ يقع في الذهن على نحو

---

(75) ابن قتيبة : «غريب الحديث» تحقيق الأستاذ رضا السويسي تونس 1979 الدّار التونسية للنشر. ج 1 ص ص 107، 109 ومعلوم أنّ ابن قتيبة ألف غريب الحديث على مرحلتين. إذ قال : «(...) ثمّ عرضت لي بعد ذلك أحاديث كثيرة. فعملت بها كتابا ثانيا يدعى «كتاب الزوائد في غريب الحديث». ثمّ تدبرت الكتابين فرأيت الأصوب في الراي أن اجمعهما». المصدر المذكور ج 1 ص 108.

(76) الخطّابي : «غريب الحديث». ج 1، ص 48.

آلي وبين ما يقتضيه النظر في النّصوص من تأويل وهو عملية قصديّة غايتها الظّفر بدلالة ،أعمق، من الدّلالة ،السطحيّة، التي يؤدّي إليها مجرّد التفكيك[77].

وفي اللّسان نفسه تتصل الغرابة بأكثر من مستوى واحد وإن كانت تقع أكثر ما تقع في المستويين المعجمي والتعبيري وذلك ما يجعل كتب الغريب قريبة من المعاجم الخاصّة التي تعنى ببعض مفردات اللّسان دون بعض ولكنها لا تخلو في الآن نفسه من مشاغل عالم البلاغة. وذلك ما يسوّغ وسمها بالموسوعات.

وليس من قبيل الصّدفة أن تجمع هذه الكتب بين وحدات تنتمي إلى النظامين المعجميّ والتعبيري. إذ من المعلوم أنّ هذين النظامين أهش أنظمة اللّسان وأقلّها قابلية للانتظام .فقائمة اللّفاظم في لسان من الألسنة قائمة مفتوحة في الحقيقة (...) لأن حاجات جديدة تظهر في كل حين عند كل الجماعات ولأن هذه الحاجات تولّد تسميات جديدة،[78] ومن ثمّ كان المعجم من أكثر مؤشرات التطوّر في اللّسان. والأمر أجلى في النّظام التعبيري الذي يعدّ أكثر جوانب اللسان تغيّرا وأشد مستوياته حساسيّة وتأثرا بما يطرأ على التجربة البشرية من تحول وتبدّل. ففي كل يوم تظهر توليفات تعبيريّة وصور وقوالب تتفاوت في قدرتها على الاندراج في الاستعمال والاستمرار صلب هذا المستوى من أنظمة اللّسان.

وسواء تعلقت الغرابة بالنظام المعجمي أو بالنظام التعبيري وسواء كانت كامنة في اللّسان أو واقعة خارجه فإنّ مفهومها الجامع لأطرافها يدور على غموض الدلالة الذي ينشأ أكثر ما ينشأ عن ندرة الاستعمال.

Décodage (77)

Martinet (André) : éléments p.19. (78)

ويكشف ذلك عمّا كان يسكن القدامى من هاجس المعنى والرغبة في محاصرة الدلالة في حيّزها المعجمي الضيق وفي مستوى الجملة والملفوظ عموما.

ولعلّ هذه النزعة إلى إضفاء المعنى على جميع ما يرد في الملفوظ من وحدات تتجلى في ما مرّ بنا من إدراجهم أسماء الأعلام ضمن الغريب والواقع أن «أسماء الأعلام تحيل من النّاحية الدّلالية على أشياء تقع خارج اللّسان وتكون هذه الأشياء خاصّة وفريدة ومميّزة بتسميتها من الأشياء التي هي من النوع نفسه فليس لاسم العلم مدلول غير الاسم (التسمية) ذاته»[79].

كما يتجلّى حرص القدامى على استقصاء المعنى في طريقة شرحهم للوحدات الغريبة. فلا يتردّد الرّاغب الأصفهاني (ت 502 هـ) وهو يحقّق غرائب الألفاظ القرآنية المفردة، في الإشارة إلى «المناسبات التي بين الألفاظ المستعارات منها والمشتقات حسبما يحتمل التوسع في هذا الكتاب»[80]. من ذلك ما جاء مثلا في مادّة «رود» : «(...) والإرادة في الأصل قوّة مركّبة من شهوة وحاجة وأمل وجُعل اسما لنزوع النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنّه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل (...) والإرادة قد تكون بحسب القوّة التسخيريّة والحسية كما تكون بحسب القوّة الاختيارية»[81].

ومن دلائل اتّساع مفهوم الغريب جمعه بين ظواهر زمانية تنتمي إلى حالة لغوية قديمة وتفصح عن مظهر من مظاهر التطور اللّغوي

---

(79) Dubois (Jean) et autres : Doctionnaire de linguistique, p.397.

(80) الرّاغب الأصفهاني، «المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد أحمد خلف الله، القاهرة د.ت مكتبة الأنجلو مصرية، ص 3.

(81) المصدر نفسه ص 301.

وظواهر أخرى هي من مشمولات التحليل الآني تتعلّق بمستويات مختلفة يتفرّع إليها الإنجاز اللّغوي في زمن معلوم.

ويترتب على ذلك القول بأن القدامى اعتبروا الغريب معطى أوليا بديهيّا واضحا بذاته فلم يحتاجوا إلى تعريفه على نحو دقيق وصارم ومن ثم كان الغريب عندهم مفهوما اختباريا[82] مفتقرا إلى التأصيل النظري.

ولا يظهر الاضطراب في مستوى التصوّر فحسب بل يتعدّاه إلى الموقف المعياري من الظّاهرة. إذا لم تكن النظرة إلى الغريب متجانسة دوما بل اختلفت باختلاف العصور وتنوّعت بتنوّع مشارب من عني به من المصنّفين وضروب المعرفة التي يصنّفون فيها. فقد وجد عند القدامى الموقف الاستحسانيّ من الغريب. إذ جاء في دائرة المعارف الإسلامية : «(...) نصادف هذه اللّفظة [لفظة غريب] في كتب النقد الأدبيّ (حيث يمكن أن نعثر أيضا على المعنى العادي والمعنى التقريظيّ المقترن بالفرادة والطّرافة)[83] ويقوم هذا الموقف على اعتبار استعمال الغريب دليلا على التبحر في العلوم والتعمق في المعارف وهذا ما يعبر عنه صراحة رأي ابن رشيق الذي أورده السيوطي في المزهر : «قال [ابن رشيق] : وإذا كانت اللّفظة حسنة مستغربة لا يعلمها إلاّ العالم المبرّز والأعرابيّ القحّ فتلك وحشيّة»[84].

غير أنّه وجد موقف وسط يجيز استعمال الغريب مع تقييد ذلك ببعض الشروط. فضياء الدين بن الأثير (ت 635 هـ) «الذي يفيض القول في هذه المسألة يرى أنّه من الجائز استعمال عبارات متقعّرة شريطة ألا

(82) Empirique

(83) E.I. (2); II/1034.

(84) السّيوطي، المزهر ج 1، ص 233.

ينبو عنها السمع»[85] وقد تردد صدى هذه الموقف منذ عصر الجاحظ الذي يقول في البيان والتبيين: «وكما لا ينبغي أن يكون اللّفظ عاميّا وساقطا سوقيّا فكذلك لا ينبغي أن يكون غريبا وحشيّا إلاّ أن يكون المتكلّم بدويّا أعرابيّا فإن الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من النّاس»[86]. وفي كلام الجاحظ من الإشارات ما يجعل الغريب مرادفا للفصيح ذلك أنّه يجيزه للأعراب الذين يقر لهم بالفصاحة في قوله: «وأنا أقول: إنّه ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا آنق ولا ألذّ في الأسماع ولا أشد اتصالا بالعقول السليمة ولا أفتق للسان ولا أجود تقويما للبيان من طول استماعه حديث الأعراب العقلاء الفصحاء»[87].

غير أنّ أكثر المواقف ذيوعا هو الموقف المستهجن لاستعمال الغريب إذ «ترمي بعض الرّوايات (...) إلى بيان أنّ بعض النّقاد في العصر الأموي وأول عهد العبّاسيين كانوا يستنكرون استعمال بعض الشعراء المعاصرين لهم من أضراب الطّرمّاح والكميت وابن مناذر لغة متقعّرة ويحتجّون لذلك بأن هذه المفردات المتقعّرة ليست من لسان الشعراء الأوّل في شيء وأن مأتاها إنما هو نزعتهم إلى ما هو عتيق. وقد رأى أغلب المتبحّرين من نقاد الأدب الرأي نفسه في ما يستعمله الشاعر من مفردات فهم لا يجيزون له إلاّ العبارات المستعملة في عصره كما أنهم يستنكرون استعمال الغريب في النّثر والخطب»[88] ويبلغ هذا الموقف ذروته في مقابلة الغريب بالفصيح فقد تحدث السيوطي عن الحوشي والغرائب والشواذّ والنّوادر

---

(85) E.I. (2): II / 1034.

(86) الجاحظ. البيان والتبيين. حققه وشرحه عبد السلام محمد هارون بيروت 1990 ـ دار الجيل ج 1. ص 144.

(87) المصدر نفسه ج 1. ص 145.

(88) E.I. (2): II / 1034

فاعتبر أنّ «هذه الألفاظ متقاربة وكلّها خلاف الفصيح»[89]. وقابل بين الغريب والفصيح مقابلة ضمنية فقال : «والغرائب جمع غريبة وهي بمعنى الحوشيّ والشوارد جمع شاردة وهي أيضا بمعناها وقد قابل صاحب القاموس بها الفصيح حيث قال : مشتملا على الفصح والشوارد»[90].

وقد وجد القدامى أيّما حرج في تطبيق هذا المبدإ البلاغيّ والنّقدي على النّصّ الدّيني ولا سيّما القرآني. فإذا كان الجمهورُ منهم يسلّم من جهة، بأن الغريب إذا وقع في نوع من أنواع المخاطبات انحطّ به عن درجة الفصاحة فإنّه قد أطبق من جهة أخرى على اعتبار القرآن سنام الإعجاز ورأس البلاغة وقمّة البراعة دون أن يدفع اشتماله على الغريب. وقد سكت أكثر المصنّفين عن الإشارة إلى هذا التعارض بين الغريب والفصيح في النّص الدّيني فلا نكاد نجد إشارة إليه إلاّ عند الرّاغب الأصفهاني الذي شعر بثقل ما استقر في التراث البلاغي والنقدي من مقابلة للغريب بالفصيح فسعى إلى الرّدّ الضمني على القول بالتعارض وذلك عندما قال في مقدّمة «المفردات» : ألفاظ القرآن هي لبّ كلام العرب وزبدته وواسطته وكرائمه وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم وإليها مفزع حذّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم وما عداها وعدا الألفاظ المتفرّعات عنها والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنّوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة والحثالة والتبن بالإضافة إلى لبوب الحنطة»[91].

والمسكوت عنه في هذا الموقف أنّ المخاطبات لا تتفاضل فيما بينها بما أودع فيها من خصائص لغوية وإنما يكون تفاضلها حسب الجهة التي

---

(89) السيوطي، «المزهر» ج 1، ص 233.

(90) المصدر نفسه ج1، ص 234.

(91) الرّاغب الأصفهاني «المفردات في غريب القرآن» ص 2.

تصدر عنها تلك المخاطبات. وعلى هذا يكون النّص الديني فصيحا وإن احتوى غريبا وتنحطّ درجة سائر المخاطبات في الفصاحة لاشتمالها على الغريب.

إنّ مفهوم الغريب عند القدامى لمن أشدّ المفاهيم اللّغويّة غموضا والتباسا ومن أكثرها افتقارا إلى الدقّة والتّماسك وأدعاها إلى إثارة الجدل والخلاف وقد يعزى هذا القصور في آلة القدامى عن بناء مفهوم الغريب بناء محكما إلى ما حداهم على الاهتمام بهذه الظّاهرة من بواعث. فلم تكن دوافعهم إلى تناول الظّاهرة دوافع معرفيّة خالصة وإنّما كانت دوافع عقدية في المقام الأوّل غايتها الحفاظ على اللّسان في آنيّة معلومة من آنياته وتأبيد نظام تلك الآنيّة التي تنتمي إليها جملة من النّصوص المقدّسة. ومعلوم أنّ من الأسباب الضامنة لبقاء نصّ من النّصوص أن تتعلّق به نصوص من درجة ثانية تفكّ ملغزه وتفسّر مشكله حتّى تمكن له بين النّصوص الخالدة. وبذا تنكشف لنا الصلة المتينة بين التصنيف في فنّ الغريب وحركة الشرح والتفسير التي قامت حول أجاود النّصوص.

شكري السعدي

حوليات الجامعة التونسية عدد 41 سنة 1997
(ص ص 189 الى 227)

مفهوم الاجتهاد عند الشوكاني
(1173 هـ ـ 1250 هـ / 1758 م ـ 1834م)

بقلم : محمد ابن الطّيب

تمهيـــد

النّهضة العربيّة الحديثة موضوع استأثر باهتمام الدّارسين وما يزال، رغم أنّهم قد أشبعوه درسا وتحليلا ونقدا ولعلّ مردّ ذلك إلى أنّ الحلم النّهضوي مازال إمكانا لم يتحقّق ومشروعا لم يكتمل. ومن المسلّمات التي يكاد ينعقد عليها إجماع المهتمّين بالنّهضة العربية الحديثة الإقرار الشائع بأنّ مبعثها الحملة العسكرية البونابرتية التي سرعان ما استحالت إلى صدمة حضاريّة بشّرت بيقظة فكرية فأسلمهم هذا التعليل إلى التسليم بأنّ الخطاب النهضوي في جملته لم يكن سوى جواب عن التحدّي الغربي[1] فالنهضة العربية الحديثة إنّما انبثقت عن الالتقاء بالآخر الغربي الغازي المتحدّي. وقد اعتنى الدارسون بأدب الرحلات اعتناء خاصا لما

(1) انظر على سبيل المثال : محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلة نقدية، ط. 3، بيروت، دار الطليعة، 1988، ص. 18 وص 137 ومحمد القاضي وعبد الله صولة، الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة، تونس دار الجنوب، 1992، ص 25، حيث يقولان : «كان القادح لنهضة العرب واحدا، وهو الاتصال بأوروبا».

كان لها من عميق الأثر في حفز همم الرّحالة العرب المحدثين إلى الإصلاح بسبب ما عاينوه في أرجاء أوروبا من معالم التمدّن ومظاهر التطور[2].

وليس سبيلنا تفنيد هذا الرأي الشائع ودحضه، ففيه من القوة والسّداد ما يحملنا على التسليم به والاقتناع بصحّته لاستناده إلى أسس تاريخية ثابتة، ولكن ذلك لا يسلمنا إلى الإذعان إلى صوابه، والاطمئنان إلى إطلاقه؛ ولا يحول بيننا وبين تعديله وتخصيص عمومه كما يقول الأصوليون. إذ من الغلوّ في الرأي عندنا قصر عوامل النهضة العربية الحديثة على العنصر الخارجي وحده؛ ذلك أن التحولات الفكرية والاجتماعية أعقد من ذلك وأغنى وأشدّ استعصاء على الضبط إن تُوُسّلَ إلى تفسيرها بعامل وحيد، فليس من الصواب عندنا أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما إلى عوامل خارجة عنها، فنهمل بذلك العوامل الداخلية، فإنّه لا يكون لفكرة من الأفكار سلطان على نفوس الناس إلاّ إذا كانت تمتّ إليهم بسبب، فإذا جاء العامل الخارجي أيقظها، ولكنّه لا يخلقها خلقا ولا ينشئها إنشاء.

والذي عندنا أنّ عوامل النهضة العربية الداخلية، وإرهاصاتها الذاتية التي أنبأت بها ودلّت عليها لم تستثر عناية الدّارسين إلاّ قليلا ولم يُتَحْ لها حظّ من الاهتمام يضارع أهمّيتها؛ وهو ما حملهم على إسناد مشعل الرّيادة وقصب السبق إلى أمثال رفاعة الطهطاوي[3] (ت. 1873م) وجمال

(2) انظر مثلا : نازك سابايارد، الرحّالون العرب والغرب في النهضة العربية الحديثة، بيروت، مؤسسة نوفل 1979. ومحمد صالح المرّاكشي، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فصل مفهوم الرحلة، سلسة موافقات عدد 8، تونس الدار التونسية للنشر، 1992، ص.ص 37 - 42.

(3) انظر مثلا : محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، القاهرة، د.ت.

الدين الأفغاني[4] ومحمد عبده (ت. 1905 م) من رجال الإصلاح في القرن التاسع عشر، رغم أن بوادر اليقظة العربية كانت أقدم ودعوة النهضة كانت أسبق وراية الإصلاح كانت أعرق في المجال الديني خصوصا ؛ كيف لا والحركة الوهابية السّلفيّة التي انطلقت تقاوم رواسب الوثنية في الحجاز سنة 1747 وحاولت أن تكتسح سائر البلاد الإسلامية شاهدة على ذلك ؟ فهي على حدّ تعبير محمد إقبال «أولى نبضات الحياة في الإسلام الحديث»[5]. ورغم إقرار بعض الدارسين بذلك، فإنّهم سرعان ما رجعوا إلى القول بالقادح الوحيد وهو الاتصال بالغرب[6].

إنّ همّة الإصلاح قد نَمَتْ وزَكَتْ وآتت أكلها تجديدا وتنويرا عند شيوخ من رجال الدّين التّقليديين قبل حملة نابوليون، رغم أنّهم لم يغادروا أوطانهم إلى أوروبا ولم ينبهروا بمنجزاتها الحضارية الجديدة، بل لعلّهم لم يسمعوا عنها قليلا ولا كثيرا، وقد صحّ منهم العزم على إصلاح أمّتهم وانتشالها من درك الانحطاط والتقليد إلى يفاع الاجتهاد والتجديد، ولا

---

(4) محمد سالم مذكور، جمال الدين الأفغاني باعث النهضة الفكرية في الشرق، القاهرة 1937. وانظر أيضا : ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798 ـ 1939)، تعريب : كريم عزقول، بيروت، دار النهار للنشر، 1968، الفصل الرابع، حيث يتحدّث عن الجيل الأول للنهضة، ص 89 وما بعدها.

(5) تجديد التفكير الديني في الاسلام، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955، ص 175.

ولا بدّ من التنبيه في هذا المجال إلى أننا نعتبر الحركة الوهّابية علامة من علامات اليقظة العربية الحديثة في ميدان معيّن هو الإصلاح الديني وفي مجال منه مخصوص هو مقاومة الخرافات والبدع كتقديس الأضرحة والأولياء وما إلى ذلك. أما تنظير محمد بن عبد الوهاب وفقهاء مدرسته وما فيه من تطويع للدّين خدمة لأغراض السياسة الظرفية واعتماد قوّة السّلاح وسيلة لفرض المذهب، وامتدادات الوهّابية في الحاضر والمنظومة الفكرية التي نشأت عنها والنظام السياسي الذي انبثق منها، فموضوع آخر ـ

(6) القاضي / صولة، الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة (مرجع مذكور)، قارن بين ص. 15 وص25.

يمكن أن يعزى ذلك منهم إلى «الآخر الغربي» باعتباره قادحا و«مهمازا»، ومن أبرز هؤلاء الإمام الشوكاني[7].

في هذا السّياق الحضاري العام تندرج دراستنا لقضيّة الاجتهاد عنده، وغايتنا المساهمة في الكشف عن جانب من فكر رائد مغبون، قد غمط حقّه في الرّيادة ولم يحظ فكره بما يستحقّ من العناية[8]، إذ لا تكاد تجد له ذكرا عند سائر من كتب عن النّهضة العربيّة الحديثة، رغم أنّه يعدّ بحقّ في طليعة المجدّدين ومقدّمة المصلحين في العصر، الحديث، وربّما يرجع هذا الإهمال إلى أنّ مساهمة اليمن في النّهضة العربيّة الحديثة لم تأخذ حقّها من الدّرس، فلعلّ اليمن، موطن الشوكاني، كان منغلقا على نفسه فلم يتح للدّارسين أن يعرفوا الكثير عن الحركة الفكريّة هناك، ولذلك شاع

---

(7) انظر ترجمته في : قاسم غالب، من أعلام اليمن شيخ الإسلام المجتهد : محمد بن علي الشوكاني، القاهرة، مطبعة الأهرام التجارية، 1969، ص 7.
- الشوكاني، البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع، ط.1، القاهر، مطبعة السعادة، 1348 هـ، ج2، ص 214.
- الشوكاني، ذكريات الشوكاني (رسائل للمؤرخ اليمني محمد بن علي الشوكاني)، تحقيق صالح رمضان محمود، بيروت دار العودة، 1983، ص 13.
- أحمد محمود صبحي، الزيديّة، ط2، الإسكندرية، الزهراء للإعلام العربي، 1404 هـ / 1948 م، ص 539.
- عبد المتعال الصّعيدي، المجدّدون في الإسلام، القاهرة، مكتبة الآداب، د.ت، ص 472.
أما أحدث ترجمة له وأشدّها استفاضة فقد أنجزها : حسين عبد الله العمري، وقد تجاوزت 120 ص، ضمن كتابه : الشوكاني رائد عصره، ط.1، دمشق دار الفكر، 1411 هـ 1990م، ص.ص 17 - 138. وقد كشف في هذا الكتاب عن جوانب متعدّدة من شخصية الشوكاني وفقهه، غير أن حظّه في ذلك لم يتعدّ الجمع والتّلخيص في الأغلب الأعم.

(8) الدّرسات عن الشوكاني قليلة وتكاد تكون مقصورة على بعض الباحثين اليمنيين الذين صرفوا جانبا من عنايتهم إلى آثاره دراسة وتحقيقا، فكان الشوكاني موضوع جزء من رسالة دكتوراه في تاريخ اليمن في القرنين 18 و19 اختار فيها صاحبها وهو حسين بن عبد الله العمري الشوكاني رائدا لهذا العصر وقد ذكر الكاتب أنّه نشرها بالأنكليزيّة. انظر المرجع المذكور أعلاه، ص10.

عندهم الحديث عن «مثلّث» للنّهضة العربيّة الحديثة يشمل الشّآم ومصر والمغرب العربي فحسب.

وقد يحسن أن ننبّه في المجال إلى أن بعض الذين أشاروا إلى الشوكاني عرضا في سياق حديثهم عن قضيّة الاجتهاد، قد أساؤوا إلى فكره وإن عن غير قصد[9].

ومن دواعي اهتمامنا بهذه القضيّة أنّها متينة الصّلة بقضايا الحداثة والتّحديث في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. فبقدر ما كان موضوع الاجتهاد راسخ القدم في التّراث قد أشبع درسا وتقنينا، كان همّا معرفيّا متجدّدا ومازال من أخطر المواضيع في الفكر الإسلامي.

ورغم أن التّآليف في الاجتهاد على غاية من الغزارة، فإنّك تلاحظ في غير عناء أنّ بعضها يكرّر بعضا، فبقي المحدثون عالة على الأقدمين في الأغلب الأعمّ وعزّت الإضافة الإبداعيّة.

ثمّ إنّ قضية الاجتهاد كانت من الثّوابت المركزيّة في فكر الشوكاني وفي صلب مشاغله وطليعة اهتماماته، فهي جديرة بالنّظر فيها نظرا منهجيّا يعيد صياغتها ابتغاء الكشف عن معالم الجدّة وعناصر الطّرافة والإبانة عن مظاهر الضّعف وملامح القصور. ومن ثمّ لن يعدم البحث

---

(9) لا يفوتنا في هذا السّياق أن نشير إلى شاهد اقتبسه كمال عمران من كتاب للشّوكاني بعنوان «القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتّقليد» وفحواه تشريع للتّقليد واحتجاج له واستدلال على صحّته. ومنه يفهم القارئ أن الشّوكاني منخرط في زمرة المدافعين عن التّقليد. ولكن هذا القول الذي نسبه الباحث إلى الشّوكاني في سياق حديثه عن التّقليد سببا من الأسباب التي أدّت إلى سدّ باب الاجتهاد ، قد أورده الشّوكاني على لسان مناصري التّقليد تمهيدا للردّ عليهم، فهم الذين سخّر كل امكاناته العلميّة وقوّته الاحتجاجيّة للتصدّي لهم والتّشنيع عليهم ودحض أباطيلهم في سائر مؤلفاته ـ (انظر : الإبرام والنّقض : قراءة في الثّقافة الإسلامية، سلسلة : موافقات عدد 7، تونس، الدار التونسية للنشر، 1992، ص 165.

إشارات وتنبيهات تتضمّن بعض المقارنات مع بعض الأصوليين السّابقين للشوكاني واللاّحقين.

ولا بدّ من التّنبيه إلى أن مناط اهتمامنا هو التنظير للاجتهاد ولا يتعلّق بالاجتهاد التّطبيقي، فذاك موضوع آخر لعلّ في هذا البحث ما يصلح أن يكون تمهيدا لدراسته.

فكيف نظّر الشوكاني للاجتهاد ؟ ما هي محدّداته ومجالاته ؟ وما هي بواعثه ومبرّراته ؟

I - الاجتهاد : محدّداته ومجالاته

ضبط الشّوكاني حدّ الاجتهاد في كتابه : «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول»، وقد جارى الأصوليين السّابقين في تأخيرهم الحديث عن الاجتهاد وما يتّصل به من مباحث إلى خواتيم كتبهم بعد الفراغ من الكلام على الأصول الرّئيسية. فلم يكن الاجتهاد عندهم أصلا من الأصول وإنّما هو طريقة استنباط الأحكام من تلك الأصول بالنّظر[10].

وقد انطلق في حدّ الاجتهاد - على عادة الأصوليين - من الجذر الاشتقاقيّ (الجهد) ومن المفهوم اللغويّ فني أصل معناه هو المشقّة والطّاقة. فالاجتهاد لغةً يختصّ بما فيه مشقّة، وهذا القيد اللغويّ يخرج ما ليس فيه مشقّة. ثمّ سلك بعد ذلك مسلك التّدريج الواضح في استعراض الحدود المقرّرة للاجتهاد في أمّهات كتب الأصول السّابقة[11]. فلم يكد يغادر منها شيئا، وهو يوثّق الأقوال، فينسبها إلى أصحابها حينا، ويهمل ذلك ويكتفي

(10) نبّه إلى ذلك : عبد المجيد الشرفي في دروسه إلى طلبة التبريز، قسم العربيّة، السّنة الجامعية : 1992 - 1993.

(11) انظر مثلا : فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ط.1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408 هـ / 1988م، ج2، ص 489. وهو كثيرا ما يحيل عليه.

بالقول مثلا، «قال بعض الأصوليين، و«زاد بعضهم، أحيانا، وهو لا يتبع في استعراض الأقوال ترتيبا تاريخيّا، بل يعدّدها واحدا واحدا، متحرّيا الدّقة في الحدّ، حتّى يحيط المفهوم بموضوعه ولا يدخل فيه ما ليس منه.

ومن ثمّ بان حرصه على الضّبط الاصطلاحيّ والتقييد المفهوميّ. وهو ينزع في ضبط الحدّ إلى التّدريج التّعاقبيّ والتّرتيب التّفاضلي في مستوى تمحيص دلالة المصطلح وتمكّنه في الاصطلاحيّة. فكلّما ذكر قيدا من القيود المعنويّة أردفه بقيد آخر لمزيد الضّبط والتّدقيق؛ فلم يكتف عند حدّ الاجتهاد بكونه: «استفراغ الوُسْع في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط»[12] بل أضاف إلى هذا الحدّ لفظ «الفقيه» لأنّ بذل الوسع من غير الفقيه لا يسمّى اجتهادا عند أهل الاصطلاح.

ولم يقنعْ بهذا القيد، بل أردفه بقيد آخر إمعانا في الضّبط وهو: «الظنّ» فأصبح الحدّ المرضيّ عنه جمعا ومنعا هو: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعي»[13].

لقد دلّ حدّ الشوكاني للاجتهاد على إحاطة تامّة بأقوال أهل الذّكر بخصوص المفهوم، وعلى حفظ لها وجمع واستيعاب، مع حسن تصرّف في عرضها عرضا تعليميّا تجلّى في التّدرّج من الخاص إلى الأخصّ ومن الدّقيق إلى الأدقّ وفي الحقّ إنّه رغم ذلك لم يتخلّص من المرجعيّة التّقليديّة في ضبط حدّ الاجتهاد، بل بقي أسيرا لها، فقد حكم حدّه المختار ضابطان هما من المسلّمات التي رسخت في الضّمير الجمعيّ الإسلاميّ منذ

(12) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ص 220.

(13) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

الشّافعي (ت 204 هـ) مؤصّل الأصول وهما : وجوب العمل بالظنّ في العمليّات[14] ونفي الاجتهاد في القطعيّات[15].

ثمّ إن طريقته في ضبط الحدّ لا تكاد تختلف عن الطّريقة التّقليديّة المتّبعة، ولا تخرج عن مفهوم العلم بمعناه التّقليديّ، أي حفظ الأقوال واستيعاب الآراء، أمّا جهد العالم فيبقى محصورا في نطاق التّرجيح بين الأقوال أو تعديلها أو الانتصار لأحدها في أحسن الأحوال.

أمّا ما تميّز به الشوكاني في هذا الصّدد فهو حسن التبويب، ووضوح التّدريج، والحرص على التّدقيق والتّعليق على الحدود المقترحة، وحسن التّخلص من حدّ الاجتهاد إلى حدّ المجتهد، وكأنّ الحدّ الأوّل توطئة للحدّ الثاني : «وإذ عرفت هذا فالمجتهد هو الفقيه المستفرغ الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعيّ»[16].

ويبدو المجتهد عند الشوكاني ذا ثقافة دينيّة محدودة، لا تعتمد الحفظ ! وهذا من مفارقات الأمور، فكأنّ المجهد قد شذّ عن مفهوم العالم بالمعنى القديم، وهو الحافظ المستوعب لأقوال العلماء، ليصبح غير مطالب بأنّ يكون متبحّرا في نصوص الكتاب والسّنّة وأقوال الصّحابة وآراء الأسلاف[17] ؛ ذلك أن الشائع في مصنّفات الأصوليين الأقدمين إحاطة الاجتهاد الكامل بشروط يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد ؛ فإذا بنا نجد الشوكاني يقنع للمجتهد بمعرفة متوسّطة، لا تستحيل الإحاطة بها، بل هي في حيّز الممكن المتاح ؛ فمجال اختصاص المجتهد ليس إلاّ معرفة ما يتعلّق بالأحكام من نصوص، ولا يشترط فيه أن يحفظها عن

---

(14) أنظر: الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، دار العلميّة، د.ت، ص 401 وما بعدها.

(15) المصدر نفسه، ص 508.

(16) إرشاد الفحول، ص 220.

(17) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ظهر قلب، بل أن يكون بها عالما، وهي محدودة العدد لا تكاد تتجاوز الخمسمائة آية من القرآن. أمّا نصوص السّنّة فيكفي للعلم بها معرفة ما اشتملت عليه مجاميعها ومسانيدها التي التزم فيها مصنّفوها الصّحّة، ولا يشترط استحضارها في الذّهن، بل المطلوب أن يتمكّن المجتهد من استخراجها من مظانّها بالبحث عنها عند الحاجة. أمّا القدرة على التّمييز بين الصّحيح منها والحسن والضّعيف، فهي ضروريّة للمجتهد لا محيد عنها. ومن ثمّ كانت الدّراية بأحوال رجال السّند وعلم الجرح والتّعديل لا غنى عنهما.

ولكنّه يعيد كرّة أخرى أنّ حفظ رجال السّند ليس شرطا بل المعتبر أن يتمكّن المجتهد من البحث في كتب الجرح والتّعديل من معرفة أحوال الرجال والعلم بما يوجب الجرح وما لا يوجبه وما هو قادح وما هو غير قادح[18]

أمّا طريقته في بيان هذه الشروط فهي إيراد الأقوال المختلفة والآراء الشّاذّة، ثمّ الإدلاء بالرّأي الشّخصيّ وتقرير الحلّ المرضيّ في نزعة وثوقيّة لا تخفى، كقوله : «والحق الذي لا شكّ فيه ولا شُبهة»[19] ولا عجب في ذلك فتصنيف الكتاب قد أقيم على دعوى امتلاك الحقّ، وعنوانه شاهد على ذلك.

إنّ الجهاز النّظريّ الذي اعتمده الشوكاني، والإطار التّقليديّ الذي تحرّك فيه لم يُمكناه من نقد جذريّ للمنظومة العتيقة وأنّى له ذلك ؟ فقد بقي أسيرا لمسلّمات رسخت في الضّمير الجمعيّ الإسلاميّ منذ مئات السّنين، بحيث أصبح خلافها من باب غير مفكّر فيه[20].

(18) المصدر نفسه، ص 221.

(19) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(20) M. ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, Paris, éd. Maison neuve et la rose, 1984, p.307.

ولعلّ أهمّ هذه المسلّمات اعتبار السّنّة مصدرا للتّشريع مضاهيا للقرآن، بل إنّ المتواتر منها هو والقرآن ،على رتبة واحدة، كما قرّر الشّافعي[21] والغزالي[22] من بعده.

ومن ثمّ سار الشوكاني على شاكلة الأقدمين في الاحتفاء بعلوم الحديث والإلحاح على أهمّيتها في مجال الاجتهاد[23]. وبذلك بقي أسير سلطة مرجعية أساسيّة حكمت الفكر الدّيني التّقليدي عموما إنّها سلطة الأخبار المروية عن السّلف[24].

لقد كان مجهود الشوكاني مندرجا في سلك المصنّفات السّابقة فهو استعراض للمواقف المختلفة والآراء المتعارضة بغاية انتخاب القول الحقّ وانتخال الرأي الصّواب والضّرب صفحا عن مختلف الأقوال، ثمّ الإصداع بموقف شخصيّ هو في الأغلب الأعمّ توفيق بينها أو بين بعضها.

أمّا تقديم تصوّر جديد للمنظومة الأصولية فلم يكن ممكنا لأنّ الآلة النظرية عتيقة تقليديّة، قعدت به عن نسف البناء الأصوليّ الشّامخ لتأسيس أصوليّة جديدة.

ورغم ذلك فإنّنا لا نعدم في هذا الجهد بعض ملامح الجدّة ومعالم الطرافة التي كانت استفادة قصوى من التّراث، فلم يبق المجتهد جمّاعة للعلوم حفّاظة للأقوال بل، أصبح بحّاثة قبل كلّ شيء، فالقدرة على

(21) الشّافعي، الأم، بيروت، د.ت، ج7، ص 274.

(22) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، بيروت، د.ت، ج2، ص 392.

(23) من المفيد الرجوع في هذا السّياق إلى النقد الذي مارسه بعض المحدثين على السّنّة مصدرا من مصادر التشريع، من أمثال : عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، سلسلة موافقات عدد 4، تونس الدار التونسية للنشر ص 160 وما بعدها.

(24) انظر في هذا المجال : G. HOURANI, the basis of authority of consensus in Ṣunnit Islam, in : STUDIA, ISLAMICA XXI (1964), pp. 13-60.

استخراج الأحاديث من مواضيعها من كتب الحديث عند الحاجة أهمّ من حفظها بدون اقتدار على استعمالها وكذلك العلم بلسان العرب فليس مشروطا فيه تبحّر أهل الاختصاص، بل يكفي حصول الاقتدار على تفسير ما يرد في الكتاب والسنّة من ألفاظ غريبة، والأمر في ذلك هيّن ميسور، لأنّ «الأئمّة الذين اشتغلوا بها قد قرّبوها أحسن تقريب، وهذّبوها أبلغ تهذيب ورتّبوها على حروف المعجم ترتيبا لا يصعب الكشف عنه ولا يبعد الاطلاع عليه»[25].

أمّا الأهمّ من ذلك فهو العلم بقوانين العربية نحوا وصرفا، بحيث يدرك المجتهد خواصّ تركيبها وما اشتملت عليه من دقائق المعاني ولطائف المزايا غير أنّ الطّريف في ضبط مفهوم الاجتهاد عند الشوكاني هو توظيف مفهوم «الملكة»[26]، فالاجتهاد باعتباره علمية فكرية في الأصل يستوجب مهارة واقتدارا يمكّنان من النّظر في الدّليل نظرا صحيحا ومن استنباط الأحكام استنباطا قويما، وتلك ملكة الاجتهاد.

ويكفي لحصول هذه الملكة الاطّلاع على ما صنّف في علوم الاجتهاد من مختصرات وكتب متوسّطة، ولا يستوجب الإحاطة بالمطوّلات، على

---

(25) إرشاد الفحول، ص 221.

(26) وظف أحد أصوليّ الشيعة الإمامية المتأخرين هذا المفهوم في تعريفة للاجتهاد وقد فسّر الملكة على نحو يقارب ما أراده الشوكاني، فقال : والمراد بالملكة هنا القوّة الحاصلة للنفس على استنباط الحكم من دليله «انظر : محمد حسين الأصفهاني، الاجتهاد والتّقليد، ط.1. النّجف، دار الكتب الإسلامية، 1957، ص2.
وقد تواتر اعتماد مفهوم الملكة عند المعاصرين في تعريفهم للجتهاد، أنظر مثلا : وهبة الزّحيلي الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى، الرياض، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1404 / 1984، حيث يقول : «الاجتهاد بالمعنى الاسمي أي كونه وصفا للمجتهد هو ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام العملية من أدلّتها التفصيليّة، ص 168.

أن اطّلاع المجتهد عليها ممّا يزيده قوّة في البحث وبصرا في الاستخراج وبصيرة في حصول المطلوب[27].

فالاجتهاد كسائر الملكات لا يتمّ إلا بطول الممارسة واستمرار الدّربة وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفنّ؛ إنّه مهارة تكتسب بطول المِرَانِ وثاقب النظر ودقيق الخبرة لأنّه نشاط للفكر لا كدّ للذاكرة ومما يدْعَم ذلك اشتراط الشوكاني على طالب الاجتهاد العلم بأصول الفقه لأنّه «عماد فسطاط الاجتهاد الذي تقوم عليه أركان بنائه»[28]. ولذلك كان لزاما على المجتهد أن يكون طويل الباع فيه، وأن يطّلع على مختصراته ومطوّلاته بأقصى ما تبلغ به طاقته ومن الطبيعيّ أن يكون الأمر على ذلك النحو، لأن علم أصول الفقه هو القواعد المنهجية الضابطة لعملية الاستنباط وعناصرها المشتركة وقواعدها الكلّية، فهو الآلة النظرية التي بقدر صحّتها تكون صحّة الاستنباط، وبقدر حذقها والتمكّن منها تكون الإصابة أو التقصير.

إنّ اعتبار الاجتهاد ملكة ومهارة مكتسبة، قاد الشوكاني إلى القول بامتناع تجزئة الاجتهاد، وآيته في ذلك أن علوم الاجتهاد يتعلّق بعضها ببعض «ويأخذ بعضها بحجزة بعض»[29] والرأي عنده أنّ ثبوت ملكة الاجتهاد وتمامها يجعلان المتمكّن منها مقتدرا على الاجتهاد في جميع المسائل وإن نقصت لم يقدر على شيء من ذلك، وفقد الثقة من نفسه لتقصيره، ومن ثمّ يفقد الاجتهاد ركنا ركينا وشرطا مكينا وهو استفراغ الوسع وبذل الجهد إلى أن يشعر المجتهد بالعجز عن المزيد.

---

(27) إرشاد الفحول: ص 222.

(28) المصدر نفسه والصفة نفسها.

(29) المصدر نفسه، ص 225 والحجزة : مَعْقِدُ الإزار. (انظر : القاموس المحيط للفيروزابادي) ط. بيروت، دار المعرفة، د.ت ؛ ج2، ص 171).

وفي الحقّ إنّ مخالفة الشوكاني للرأي الشائع عند جمهور الأصوليين وهو قولهم بجواز تجزئة الاجتهاد، مردّها إلى مفهوم الملكة نفسه باعتباره مقولة كيفيــة بسيطة غير قابلة للتجزئة، ومن ثمّ فالتسليم بإمكان التجزئة في الاجتهاد يفضي إلى التسليم بوقوع التجزئة في الملكة وهو محال[30].

فالمجتهد عند الشوكاني مطلق أو لا يكون، فهو الذي أوتي الملكة التّامة التي تمكّنه من استنباط جميع الأحكام من أدلّتها وأصولها المعتبرة. وقد قال بقول الشوكاني بعض المحدثين، فرفضوا التجزئة في الاجتهاد، إذ لا يمكن عندهم تصوّر مجتهد في أحكام العبادات وغير مجتهد في أحكام المعاملات، أو مجتهد في أحكام العقوبات وغير مجتهد في أحكام المواريث، فالاجتهاد ملكة أي قدرة وأهليّة تمكّنُ صاحبها من استنباط الأحكام الشرعية التي لا نصّ فيها من أدلّتها المنصوص عليها بعد فهمها فهما دقيقا[31].

وقد يحملنا هذا النحو من النظر عند الشوكاني على الاستغراب إذا ما أدركنا أنّه قد جعل نصب عينيه تيسير سبل الاجتهاد وتسهيل طرائقه وما من شكّ في أنّ القول بتجزئة الاجتهاد يخدم هذه الغاية التي رام بلوغها لا سيما والقائلون بتجزئتــه أكثر وأشهر، منهم الغزالــي (ت. 505 هـ) وفخر الدين الرازي (ت.606 هـ) وابن قدامة المقدسي (ت.620 هـ)؛ ثمّ كيف يمكن للشّخص الواحد مهما أفرغ وسعه في طلب العلوم الشرعية أن يحيط بها علما فيكتسب اقتدارا على الإدلاء بدلوه في كل ما يعرض من أمر، إن مجال الخطإ عندئذ أوسع من مجال الخطإ عند المجتهد

---

(30) انظر المهدي فضل الله، الاجتهاد والمنطق الفقهيّ في الإسلام، بيروت، دار الطليعة 1987، ص 16.

(31) انظر مثلا ، عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط.7، القاهرة، 1956، ص 262.

المتخصص، ثمّ إن موارد استنباط الأحكام ليست واحدة، بل متغايرة؛ ومن ثمّ فإن ملكة الاستنباط في كلّ حكم هي جزء من ملكة الاستنباط العامّة.

إن مجاراة الشوكاني في منع تجزئة الاجتهاد يقود ضرورة إلى ادعاء علم المجتهد بجميع الأحكام الشرعية وهذا ممتنع الحصول بدليل أن كبار المجتهدين كمالك (ت. 197هـ) والشافعي (ت. 204هـ) قد سئلوا عن مسائل فأجابوا عن بعضها ولم يجيبوا عن أكثرها[32].

ورغم ما أبديناه من اعتراضات على الشوكاني، فإنّه لا مناص لنا من الإقرار بأنّ النهج الذي سلكه في تيسير شروط الإجتهاد وتهوينها يبقى فذّا متميّزا، وهو لا يعدو أن يكون توطئة لقضية كانت شغله الشاغل وهي مقاومة الفكرة الشائعة القائلة بانسداد باب الاجتهاد وإمكان خلوّ الزمان من مجتهد[33]. فقد سعى في سائر تصانيفه إلى تفنيد كلّ المزاعم التي تُفضي إلى هذا القول، وإلى دحض كل الشّبهات التي تتعلّق به ليخلص - بعد المقارنة بين جهود السّابقين للحصول على رتبة الاجتهاد وجهود اللاّحقين - إلى موقف متميّز يرى أن الاجتهاد ميسّر للمتأخّرين تيسيرا لم يتح للمتقدمين : فالعلوم قد دوّنت وهي في متناول من أراد اكتسابها ويمكن لطالب الاجتهاد أن يحصّل ما يحتاج إليه من معارف في أقلّ قدر من الجهد إذا قيس بجهد السّابقين الذين كانوا يتجشّمون الأسفار ويجوبون الأقطار بحثا عن المرويّات والآثار، بينما يمكن للمجتهد المتأخّر

---

(32) يقول ابن قدامة المقدسي : «ليس من شروط الاجتهاد في مسألة بلوغ رتبة الإجتهاد في جميع المسائل، بل متى علم أدلّة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهد فيها وإن جهل حكم غيرها». روضة الناظر وجنّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ط.1، بيروت دار الكتاب العربي، 1981، ص 320.

(33) قد فنّد الزركشي من قبل حجج القائلين بخلوّ العصر من مجتهد في كتابه «البحر المحيط» (مخطوط دار الكتب بالقاهرة) وقد أحال عليه الشوكاني في إرشاد الفحول، ص 224. (نقلا عن وهبة الزحيلي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية)، (مرجع مذكور) ص 179.
وقد خصّ السّيوطي هذه المسألة بتأليف مستقلّ عنوانه : «الرّدّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض». تحقيق : فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1985.

أن يحيط بعلوم الاجتهاد وأن يحصّل ما يبتغي منها في غير كلفة ولا عناء.

وإمعانا في الدّفاع عن هذه الفكرة ألّف الشوكاني كتاب «البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع» حاول فيه أن يثبت أن القرون المتأخّرة قد عَمَرَتْ بالعلماء المجتهدين وأنّه لم يَخْلُ منهم قرن من القرون، فهو يرى «أن خلوّ العصر من أمثالهم يعني ضياع الشّريعة وذهاب الدّين، والله قد تكفّل بحفظ دينه، بل إنّ المنصف يرى أن في أهل العصور المتأخّرة من العلماء المحيطين بالمعارف العلمية على اختلاف أنواعها من يقلّ نظيره من أهل العصور المتقدّمة»[34].

هكذا يصل الشوكاني ما انقطع بين المتقدّمين والمتأخّرين وهو ما يجعله في زمرة المجددين الذين من أبرز سماتهم المشتركة محاولة وصل اللاحق بالسابق مع محاولة فتح الآفاق لرؤية جديدة للقضايا والمشكلات[35].

وإنّ من مهمات النتائج التي يمكن استخلاصها من خلال هذا النحو من التفكير، تصوّر الشوكاني لحركة العلوم، فهي تواصلية تطوّرية، إذ أتيح للأصوليين المتأخّرين من المدونات أكملها وأتمّها، لأن المعرفة تواصل وتراكم وإضافة مستمرّة، ومن كان له إلمام بعلم التاريخ واطلاع على أحوال علماء الإسلام في كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا، بل قد جاء بعدهم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتدّه أهل العلم في الاجتهاد،[36] فالعلم شأنه شأن منطق الحياة في ازدياد مستمرّ وتراكم

---

(34) الشوكاني، البدر الطالع، ص.ص 2 ـ 3.

(35) انظر مقال المستشرقة (DOROTHEA KRAWVLSKY) الاسلام والإصلاح المنشور بمجلة الاجتهاد العدد المذكور آنفا) ص 108.

(36) الشوكاني، ارشاد الفحول، ص 223. وانظر أيضا البدر الطالع ج2، ص.ص 84 ـ 85. والقول المفيد في أدلّة الإجتهاد والتقليد، القاهرة، د.ت. ص.ص 26 ـ 27.

متواصل، واللاحق يفيد من السّابق ويسعى إلى تحقيق الإضافة الإبداعية. والعلم في تقدّم دائما وأبدا نحو مرتبة من الكمال نسبيّة[37] ولا يذهبن في وهمنا أن همّ الشوكاني هو تقويض المنظومة الأصوليّة، كلاّ، إنّما همّه «تحقيق الحقّ» منها؛ فليس نقده موجّها إلى أسسها وثوابتها، وإنّما إلى ما تخلّلها من ضعيف الآراء ومتهافت الأقوال، فالنقد لا يأتي عليها من القواعد، وإنّما هو أشبه بعملية ترميم وإعادة ترتيب من الدّاخل، فنزعته إصلاحية لا تأسيسية جذرية.

إنّ هذا الموقف الفذّ الذي رفع شعار الاجتهاد، قد سار في الآفاق وانتحله سائر من جاء بعد الشوكاني ورفع راية الاجتهاد في إطار المشروع النهضوي الإصلاحي بوجه عام، فمن ذلك مشاهير رواد النهضة العربية الحديثة مثل جمال الدين الأفغاني[38] ومحمد عبده[39].

---

(37) من المفيد المقارنة مثلا بموقف الشاطبي من حركة تطوّر العلوم، فهو يراها تراجعية، إذ يقول في الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، 1975، ج.1، ص 27 : «أعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين وعلومهم في التحقيق أقعد».

(38) انظر مثل ما يرويه عنه تلميذه : محمد باشا المخزومي في كتابه : خاطرات جمال الدين الأفغاني، بيروت 1931، بخصوص إنكاره سدّ باب الاجتهاد، ص. 177 وما بعدها. وانظر دعوته إلى فتح باب الاجتهاد وإلى محاربة التقليد في الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، 1968، ص. 256.

(39) وهو يجاري شيخه الأفغاني في الدعوة إلى اعتماد العقل في فهم الشريعة وإلى التحرر من ربقة التقليد وفسح المجال واسعا أمام الاجتهاد. انظر : الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق : محمد عمارة، بيروت 1976، ج 4، ص 414. وانظر رأيه في الاجتهاد ونماذج من اجتهاداته في عبد المنعم النمر، الاجتهاد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص.ص 233 ـ 241.

وعن مفهوم الاجتهاد عند التيار السلفي عموما أنظر المرجع المذكور :
HIMMICH BEN SALEM, DE la Formation idéologique en Islam : Ijtihadat et Histoire, Art. l'effort idéologioque du mouvement Salafi, p.p. 193-210.

وما زال صدى هذا الموقف يتواتر في كل ما كتب عن الاجتهاد وما يكتب إلى أيامنا هذه ؛ فقد استقرّ الرأي على أنّ الاجتهاد حقّ ثابت في الإسلام لكل من يأنس من نفسه أهليّة البحث والنّظر، يستوي في ذلك الرجل والمرأة والحاكم والمحكوم، فليس من شأن الإسلام أن يخصّ أحدا بحق الاستثناء في تفسير النّصوص الدينية، بل الحقّ ممنوح لكل مسلم يتحرّى لدينه ويملك أبسط أدوات البحث[40].

وإذا كان النظر في محددات الاجتهاد عنده قد أسلمنا إلى وجوه من الجدّة وجوانب من الطرافة قد ألمعنا إليها، فإن تأمّلنا في مجالات الاجتهاد عنده يكشف لنا أيضا عن خصوصيات في التناول خرج بها عن السّائد عند جمهور الأصوليين، رغم أنّه بقي أسير مسلّمة راسخة في الضمير الجمعيّ الإسلاميّ وهي أنْ لا اجتهاد مع النّصّ، وإن كانت مقولة فضفاضة تحتاج إلى غير قليل من النّقد والضبط كما سنرى ؛ ومن ثمّ بقي مجال الاجتهاد عنده فيما ليس فيه نصّ، وهو المفهوم التقليديّ للاجتهاد كما رسخ في السنّة الثقافية الإسلامية[41].

---

(40) أنظر مثلا : ـ عبد المتعال الصّعيدي. في ميدان الاجتهاد. القاهرة. د.ت، ص 29.

ـ محمد مصطفى المراغي. الاجتهاد في الاسلام. سلسلة الثقافة الإسلامية. عدد سبتمبر، 1959، ص 19.

ـ محمود شلتوت. الإسلام عقيدة وشريعة. ط.7. بيروت. دار الشروق، 1974، ص.ص 567 ـ 568.

ـ ابراهيم عباس الزروي. نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. بيروت. دار الشروق، 1983، ص 42.

ـ محمد سلام مدكور. مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية. الكويت. نشر جامعة الكويت 1974/1393 ، ص. 424.

ـ عبد المنعم النمر. الاجتهاد. (مرجع مذكور). ص.ص 110 ـ 111.

ولكن هذا الرأي رغم ذيوعه بقي نظريا ـ في تقديرنا ـ وهو لا يعدو أن يكون تشبثا بالمثل الأعلى الإسلامي، ولم يجد طريقة إلى الممارسة العملية ـ

(41) أنظر عبد المجيد الشرفي ؛ الإسلام والحداثة (مرجع مذكور)، ص. 170.

وإذا كان الأصوليون قبل الشوكاني يجمعون على أن لا يكون الحكم المستنبط مخالفا للإجماع ؛ فإن ما يميّز اجتهاد فقيه صنعاء هو أن مجال استنباط الأحكام هو الأدلّة النصّية مباشرة، ولا اعتبار عنده للإجماع لأنّه لا يقول بِحُجّيّته، بل ينكره أصلا من الأصول ولا يعتبره دليلا شرعيا، على فرض إمكانه، لعدم ورود دليل على حجيته[42] وهو يراه متعذّرا من الناحية الواقعية، نظرا إلى اتساع البلاد الإسلامية وكثرة الحاملين للعلم وتعذّر حصر عددهم وسكوت بعضهم تقيّة وخوفا على النّفس من الأذى. وقد فنّد حجج إجماع أهل المدينة[43] الذي يقول به المالكية، بل إنّه - رغم زيديّته - لم يقل بإجماع أهل البيت[44].

وفي الحقّ إنّ إنكار الاجماع أصلا من أصول الفقه موقف قديم اشتهر به النّظام المعتزلي (ت. 220 هـ أو 230 هـ)[45]. فالشوكاني بإنكاره حجّية الإجماع إنّما يحيي موقفا استقرت السنّة الثقافية على خلافه. وقد وقف الموقف نفسه من القياس فلم يعدّه دليلا شرعيا تقوم به الحجة على أحد من عباد الله، ولا جاء دليل شرعيّ يدلّ على حجّيته، وهو يرى أن لا معنى لكمال الدين المصرّح به في الآية «اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»[46] إلاّ وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع إمّا بالنّصّ على الجزئيات أو باندراج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشّاملة[47].

---

(42) أنظر تفنيده لحجج المتنصرين للاجماع في : إرشاد الفحول، ص.65.

(43) المصدر نفسه، ص 72.

(44) المصدر نفسه، ص 74.

(45) أنظر تتفا من آرائه في : فخر الدين الرازي، المحصول (مصدر مذكور)، ج2، ص8 وما بعدها.

(46) المائدة 4/5.

(47) إرشاد الفحول، ص 178.

أمّا إذا كانت العلّة منصوصا عليها، فالدّليل هو ذلك النّصّ على العلّة لا القياس لأنّ الشّارع كأنّه صرّح باعتبارها إذا وجدت في شيء من المسائل، من غير فرق بين كونه أصلا أو فرعا، ولكنّ أهل الأصول قد توسّعوا في المساواة بين الأصل والفرع وأثبتوها بأمور هي عند الشوكاني محض خيال ليس على ثبوته أثارة من علم[48].

ويرجع انكاره للقياس إلى أنّ كثيرا من أهل الرأي قد عدلوا إليه وقدموه على الايات والأحاديث أحيانا.

إنّ الاجتهاد في تصوّر فقيه صنعاء ينبغي أن يبقى اسما على مسمّى، أي بذلا متواصلا للجهد وإجهادا للنفس بالرّجوع إلى النّصوص نفسها بحثا فيها عن حكم النّازلة المستجدّة، لا تقليدا متقاعسا، وهو بذلك يستعيد مفهوم ابن حزم الأندلسي (ت. 456 هـ) للاجتهاد[49].

ولا يذهبنّ في الوهم أن الشوكاني يقصر الاجتهاد على النظر في الكتاب والسنّة وحدهما لاستخراج الدليل، بل الاجتهاد عنده يعتمد الأصول العمليّة مثل : البراءة الأصليّة وأصالة الإباحة، وبذلك يفتح باب المباح على مصراعيه مثلما فعل ابن حزم من قبل[50].

---

(48) انظر استعراضه لحجج المثبتين للقياس ودحضها في المصدر نفسه، ص. 177 وما يليها، وانظر أيضا : أدب الطلب ومنتهى الأرب، تحقيق عبد الله الحبشي، صنعاء، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، 1979، ص.ص 164 ـ 166.

(49) قارن بمفهوم الاجتهاد عند ابن حزم في : المنصف بن عبد الجليل، أصول الفقه بين ابن حزم والآمدي، شهادة الكفاءة في البحث، إشراف عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب والعلوم الانسانية، تونس، 1984 (مرقونة).

وانظر أيضا : سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ط.1و الدار البيضاء،و المركز الثقافي العربي 1986، ص. 104.

(50) إرشاد الفحول، ص 177.

وانظر بخصوص توسيع دائرة المباح عند ابن حزم : محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، نقد العقل العربي 2، ط.1، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 1986، ص 541.

إن حركة الشوكاني الاجتهادية في القرن الثالث عشر الهجري تماثل حركة ابن حزم في القرن الخامس الهجري، فقد جعلت كبير أهدافها أن تعيد للاجتهاد دوره المركزي في البحث الفقهي وكانت ثورة على التّقليد الفقهيّ الذي تلقّى بالقبول التّام أقوال شيوخ المذاهب، وكانت انتصارا للاجتهاد النقديّ الحرّ ورجوعها إلى الينابيع الأولى ومحاولة جادّة لإخراج الفقه من ركام المدوّنات والمختصرات والشّروح والحواشي التي تردّى فيها بسبب جمود المقلّدين الذين أفرغوه من مضمونه الاجتهادي الأصيل ليستحيل إلى فتاوي تحفظ وتستعاد في كل النّوازل والمسائل.

إن الاجتهاد عند الشوكاني رجوع الى الأصول واستنباط مباشر من الأدلّة. فلا عجب أن نجده ينادي قائلا : «والذي أدين به أنّه لا رخصة لمن علم من لغة العرب ما يفهم به كتاب الله ثم يقومُ لسانُه بشيء من علمي النحو والصرف وشطر من مهمات كلية أصول الفقه في ترك العمل بما يفهمه من آيات الكتاب العزيز أو السّنّة المطهّرة ولا يحل له التّمسّك بما يخالفه من الرأي سواء كان قائله واحدا أو جماعة أو الجمهور»[51].

لقد فتح الشوكاني باب الاجتهاد على مصراعيه بل جعله واجبا على كل مسلم عاديّ أوتي قدرة على الفهم وملك أداته. إنّه يروم تحريك العقول وتنوير الأذهان لتنفصل عن الضلالات والأوهام. إنّه يريد أن يطلق

(51) البدر الطالع، ج 2. ص 84.
قارن بما يقوله ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام». القاهرة. د.ت. ص862. «فالتّقليد حرام على العبد المجلوب من بلده والعاميّ والعذراء المخدرة والراعي في شعف الجبال كما هو حرام على العالم المتبحّر ولا فرق (...) ولا يختلفون في كيفية الاجتهاد فلا يلزم المؤمن إلا مقدار ما يستطيع عليه».

للعقول حرّية الاجتهاد الشّخصيّ المبنيّ على الفهم الفرديّ لأصول التّشريع[52].

هكذا يكون البحث في مُحدّدات الاجتهاد ومجالاته عند الشوكاني قد أسلمنا إلى مقاربة دواعيه وبواعثه ومبرّراته، ولكنّها تحتاج إلى فضل بيان ومزيد شرح. فما الذي دفع فقيه صنعاء إلى تيسير سبل الاجتهاد بعد أن استصعبه السّابقون واستوعروا طريقة واستبعدوا استجماع شروطه ؟

وما الذي دعاه إلى استسهاله وفتح مجاله أمام كل مسلم عاديّ ذي ثقافة دينيّة متوسّطة ؟

لعلّ الرّجوع إلى السّياق التاريخيّ والحضاري الذي عاش فيه الشوكاني يكشف النّقاب عن هذه العلل وتلك الأسباب.

II ـ الاجتهاد : بواعثه ومبرراته

من المعلوم أن النفوذ العثماني في اليمن لم يمتدّ طويلا بل استمرّ زهاء قرن من الزمان من سنة 1538 إلى سنة 1635، ثمّ سرعان ما تمتعت البلاد اليمنية باستقلالها الذّاتي تحت حكم الأئمة الزيديين التي امتد نفوذهم في عهد الإمام المتوكل على الله : اسماعيل ن القاسم .(1054 ـ 1087 هـ / 1644 ـ 1677م) فشمل عدن وحضرموت ومعظم تهامة. ثمّ سرعان ما دبّ الضعف في حكم أئمة صنعاء وأوفى على الانهيار بسبب التنافس

(52) قارن مثلا بتصوّر محمد رشيد رضا (ت.1935) للاجتهاد وقصره على مجال المعاملات فحسب وتحريمه في ما عداها. انظر. مجلة المنار / مجلد 34 (1928) وتعليق :
J. JOMIER, Le commentaire coranique du MANAR, Paris, ed. Maison neuve, 1954, p. 104.

على الإمامة، وانعدام الاستقرار في نظام الحكم نفسه؛ وهو ما أدّى إلى تشجيع الحكم المحلّيين في أرجاء اليمن على الانفصال والاستقلال.

ورغم جلاء العثمانيين عن اليمن فقد ظلّوا مستمسكين بأنّهم أصحاب الحق في البلاد اليمنية. وفي الجملة يمكن القول أن أحوال اليمن في تلك الحقبة كانت على غاية من التدهور[53].

ولا يخفى أن ذلك الوضع السّيّء لم يكن مقصورا على اليمن فحسب، بل كان عاما يشمل اليمن وغيره من البلاد العربية الإسلامية التي كانت ترزح تحت ظلّ الحكم العثماني، يسيطر فيها الباشوات والبكوات والبايات والدّايات من الولادة الذين لم يكن لهم من همّ سوى الإثراء على حساب المستضعفين من الأجراء والفلاحين، قبل أن يفاجئهم فرْمان العزل من الباب العالي. ولسنا في حاجة إلى مزيد بيان مظاهر الانحطاط العام الذي شهده العالم الإسلامي في القرن الثالث عشر الهجري فهو مفصّل في مظانّه[54].

ولم يكن اليمنيّون في صقعهم النائي بمعزل عمّا يجري عند أشقّائهم من الأمصار الأخرى، بل كان منهم من يتابع ذلك عن كثب، فمن ذلك

---

(53) عن تاريخ اليمن عامة وعن تلك الفترة خاصة، يمكن الرجوع الى؛

- حسين ن عبد الله العمري، مائة عام من تاريخ اليمن الحديث، ط2، دمشق، دار الفكر، 1988.
- أحمد فنجري، اليمن ماضيها وحاضرها، القاهرة، 1957.
- أحمد حسين شرف الدين، اليمن عبر التاريخ من القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلى القرن العشرين؛ دراسة جغرافية تاريخية سياسية شاملة، القاهرة، مطبعة السّنّة المحمديّة، 1964.
- عبد الواسع بن يحي الواسعي اليماني، تاريخ اليمن المسمى فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن [كذا]، القاهرة، المطبعة السلفية، 1346 هـ.

(54) في وصف مظاهر الانحطاط الشامل في القرن 13 هـ. انظر على سبيل المثال عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام (مرجع مذكور)، ص.ص. 446 ـ 471.

مثلا ما نقرؤه في الخبر التالي عن تدهور الأحوال في مصر : «وفي يوم الخميس ربيع الآخر وصل الشيخ محمد عامر السّندي من مصر وأخبر عن ضعف مصر وأنّه لم يجد بها من يعرف الحديث ولا من يتعلق به وأنّ من العجب»[55].

ولم يكن الشوكاني بمنأى عن الأحداث الكبرى التي شهدها عصره، وإنّ ما أورده في مؤلفاته الكثيرة ليدُلّ دلالة قاطعة على انفعاله بالأحداث التاريخية في زمانه. فمن ذلك الحملة الفرنسية على مصر خاصة. فقد كان لها أسوأ الأثر في نفسه إذ يقول متحدّثا عنها : «إن الرّزيّة العظمى والمصيبة الكبرى التي تبكي لها عيون الإسلام، والمسلمين هي استيلاء طائفة من الفرنجة يقال لهم الفرنسيس على الديار المصرية جميعا ووصولهم إلى القاهرة وحكمهم على من بتلك الديار من المسلمين وهذا خطب لم يصب الإسلام بمثله»[56].

ومن ذلك معاصرة الشوكاني للحركة الوهّابية، وقد كان معجبا ببعض آراء الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت.1206 هـ)، بل إننا نجد تقاربا بين عقيدة الشوكاني وعقيدة ابن عبد الوهاب[57]، قد يدلّ لبادئ الرأي على تأثره بالحركة الوهابية ولكننا عند التدبّر نتبين أن هذا التقارب كان نابعا من روحه الاجتهادية الخاصة، وأنّه مجرد توافق والتقاء بين

---

(55) بدر الدين الكبيسي، اللطائف السنية في أخبار الممالك اليمنية (مخطوط) نقلا عن مقدمة ديوان الشوكاني «أسلاك الجوهر». تحقيق : حسين بن عبد الله العمري، دمشق، دار الفكر، 1402 / 1982، ص.ص 15 ـ 16.

(56) البدر الطالع، ص.ص 23 ـ 24. وعن اهتمام المؤرخين اليمنيين بالحملة الفرنسية على مصر (1213 هـ / 1798م) انظر : سيّد مصطفى سالم، نصوص يمنية عن الحملة الفرنسية على مصر، القاهرة، 1975.

(57) انظر مثلا : نهيه عن الاستعانة بصالحي الأموات أو اتخاذ قبور الأولياء مساجد في أدب الطلب، ص.ص. 167 ـ 172.

مذهبين يصدران عن أصول واحدة هي الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح، فإذا كان المبدأ واحدا كانت النتائج متشابهة بذا نفسّر التقاءهما في الدّعوة إلى تطهير الاعتقاد ومقاومة البدع[58].

يترجّح لنا ذلك إذا ما علمنا أن الشوكاني قد تصدّر للإفتاء وهو في سن العشرين، وأنّه رغم إعجابه ببعض آراء محمد بن عبد الوهاب، فإنّه كان يعارض المذهب الوهابي الحاكم في اعتماده قوة السلاح لفرض المذهب، لأنّه لا يؤمن بمذهب يفرض بحد السّيف.

ويرى أن المذهب الذي لا تدافع عنه الدلائل العقلية والحجج المنطقية مآله الفناء. وقد شارك بنفسه في معظم الأحداث المتعلقة بالحركة الوهابية، فكان يقابل مندوبيهم ويناقشهم ويرد عليهم ويعترض على وصمهم لمن يخالف تعاليمهم بالكفر[59].

ولم تخل الحياة الفكرية في اليمن في تلك الفترة من دهره من بعض مظاهر الحيوية رغم قسوة الحياة وشيوع التعصب ووطأة الجمود وجناية التقليد، واعتناق البدع والاعتقاد في الخرافات والأضاليل، بل ربما كانت الحياة الفكرية حيّة يقظة بسبب تلك الأوضاع، ذلك أن التعصب والتزمت بعيدان عن جوهر الفكر الزيدي[60] وقواعده العقلية، فبقدر احتفاظ الزيديّة بتراث الاعتزال وفكره، كان ان انفتاحها على مدرسة أهل السنة في مختلف مراحل تطوّر الفكر الزيدي إلى عصر الشوكاني بل إن ظهور الشوكاني في عصر تدهور الفكر لدليل على حيويّة الفكر

---

(58) ذكريات الشوكاني، ص 10.

(59) المصدر نفسه، ص.11، وعن علاقة الشوكاني بالحركة الوهابية، انظر : حسين بن عبد الله العمري، مائة عام من تاريخ اليمن الحديث (مرجع مذكور)، ص. 127 ـ 141.

(60) عن الفكر الزّيدي وخصائصه وعن تاريخ الزّيدية، انظر الدراسة المستفيضة التي انجزها محمود صبحي بعنوان : الزيدية (مرجع مذكور).

الزيدي في الوقت الذي عقمت فيه سائر المذاهب فلم تنجب مثله، رغم أن اليمن ما كانت تعد آنذاك أحسن حالا من سائر الأمم الإسلامية إن لم تكن أسوأها.

لقد كان الشوكاني شاهدا على عصره وكان على وعي حاد بضرورة التغيير والإصلاح فكتب وهو بعيد عن الحياة السياسية، قبل أن يتّصل بالحكام رسالة بعنوان : «الدواء العاجل في دفع العدوّ الصائل» يرشد فيها الحكام إلى ضرورة المحافظة على وحده اليمن ويبيّن السبيل الموفية على إصلاح المجتمع.

ففي رسالته تلك ضمّن منهجه الفذّ في الإصلاح الاجتماعي ومن أسباب تأليفه لتلك الرسالة تفكيره فيما أدّى إليه الحال في اليمن من انتشار الفوضى وتعطّل أسباب المعيشة بسبب الفوضى الإدارية التي عانى منها الشعب اليمني في العهد الإماميّ نتيجة تضعضع الحكم وتردّيه في أسوإ مهاوي الرّذيلة(61).

فهل ترانا نُبْعِدُ إن زعمنا أن دعوة الشوكاني للاجتهاد وتيسيره لشروطه وتسهيله لأسبابه إنّما تندرج في إطار مشروع نهضوي شامل يجعل لفقيه صنعاء الأثر الكبير في مجال إصلاح الفكري الديني، ويجعله الرّائد الاكبر للنهضة الدينية التي حمل لواءها جمال الدين الأفغاني وجماعته من بعده ؟

---

(61) انظر إذا شئت التفصيل : عبد الله الحبشي، دراسات في التراث اليمني، ط.1 بيروت، دار العودة، 1977، ص.55 وما بعدها وعن النزعة الإصلاحية عند الشوكاني، انظر : مقال حسين بن عبد الله العمري، الشوكاني مصلحا، المنشور بمجلة العربي / عدد 300 / نوفمبر 1983، وفصلا بالعنوان نفسه من كتاب المؤلف نفسه الشوكاني رائد عصره (مرجع مذكور) ص.ص. 117 ـ 138.

إن الوضع السائد في اليمن في تلك الفترة - وقد أبّنا عن بعض جوانبه - كان قائما على استغلال الفقه وتسخيره لأغراض السياسة الظرفية ولمصالح السلطان. ولمّا رأى الشوكاني انزلاق فقهاء البلاط في متاهات التقليد وتبرير المواقف غير الشّرعية[62]. أصبح الانتصار للاجتهاد الذي يعني العودة إلى الأصول والرجوع إلى المنابع والثورة على التقليد استجابة منه لواجب الوقت ومهام المرحلة التاريخية وشعورا مرهفا بضرورة الإصلاح الشامل في واقع الانحطاط والجمود، وفي هذا الإطار نفهم حملته العنيفة على التقليد والمقلّدين في سائر مؤلفاته[63].

إن الاجتهاد الذي نادى به الشوكاني هو صورة من صور الوعي في الثقافة الإسلامية التي تحمل في ذاتها عناصر حياتها وعوامل بقائها مهما تتالت النوائب وأدلهمّت الخطوب[64].

---

(62) انظر الشوكاني، القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد، حيث يفضح فقهاء البلاط في عصره وينتقدهم انتقادا لاذعا. ص.19 وما بعدها. ومن المفيد الإشارة إلى أن هذا الكتاب قد طبع تحت هذا العنوان خطأ، بدليل أن الشوكاني يحيل عليه بعنوان : القول المفيد في حكم التقليد.، انظر إرشاد الفحول، ص.236. وهو العنوان الصحيح بالنظر إلى محتوى الكتاب أيضا، إذ لم يتضمن إلا حجاجا للمقلدين ودحضا لأدلّتهم وتسفيها لآرائهم وتشنيعا عليهم وغايته إقامة الدليل على حرمة التقليد.

(63) بالإضافة إلى المؤلفات التي أشرنا إليها في تنايا هذا البحث، سعى الشوكاني إلى هدم التقليد وإبطال مقولة إيصاد باب الاجتهاد التي يسميها .البدعة الشيطانية، في كل مناسبة مواتية في مختلف كتبه بما فيه تفسيره : فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من التفسير. القاهرة 1349 / 1930، انظر على سبيل المثال : 167/1، 481 - 81/3، 198 - 2 353 - 447 - 396/3 - 418 - 43/4 - 46 - 550/5، 553 - بل إنّه قد خصصها بطائفة من القصائد. انظر ديوانه .أسلاك الجوهر.، ص.ص : 73 - 74 - 103 - 105 - 116 - 125 - 126 - 133 - 135 - 167 - 178 - 226.

(64) ننبه في هذا المجال إلى أننا لسنا على رأي الفضل شلق القائل بأن : .العرب كانوا دائما حملة الثقافة الإسلامية التي ظلت تتمتع بين أيديهم بحيوية لم تفقدها إلا في مرحلة لاحقة أعقبت الحملة النّابليونية.. (مقالة المذكور : الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية)، ص.23. وإلا بماذا نفسر ظهور الشوكاني في تلك الفترة وسائر رجال الإصلاح من بعده ؟

لقد انتهى الرجل إلى هذا الرأي في سنّ مبكّرة، وكانت معالم الطريق أمامه واضحة لم تتعرّج به ولم ينحرف عنها، وكانت كل تصانيفه وما أكثرها[65] في خدمة هذا الهدف الأسنى. وكانت اجتهاداته وفتاويه تطبيقا لفهمه الشخصيّ للاجتهاد، بل إن نزعته الاجتهادية المطلقة أفضت به إلى رفض المذهبية أصلا، بدليل أنّه لم يتقيّد بالمذهب الزيديّ في كتابه : «السّيل الجرّار المتدفق على حدائق الأزهار»[66] بل صحّح ما أداه إليه اجتهاده بالأدلة وزيّف ما لم يقم عليه دليل، فأثار ذلك حفيظة غلاة المقلّدين والمتعصّبين للمذهب الزيديّ فتعرّض بسببه إلى الايذاء والاضطهاد[67] ولكنّه ظلّ يدعو إلى الاجتهاد لا يتقاعد عنه ويقاوم التقليد لا تعتريه في ذلك فترة.

الخاتمة :

وبعد، فرغم تسليمنا بأن الشوكاني بقي إماما سلفيا سجينا للموقف التقليدي الذي يحصر الاجتهاد فيما ليس فيه نصّ، فإنّه لا مناص لنا من

---

(65) تزيد مؤلفاته عن المائة وفي ثبْت لمؤلفاته ورسائله وفتاويه أورد عبد الله الحبشي 250 عنوانا (راجع مقدمة ديوان الشوكاني «أسلاك الجوهر»).

(66) هذا الكتاب هو شرح وضعه الشوكاني على «كتاب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار» للإمام أحمد بن يحي المرتضى (764 ـ 840 هـ / 1362 ـ 1437م) وقد كان هذا المتن مُعوّل كل طلاب العلم المبتدئين والفقهاء من الزيديّة في اليمن. أنشأه صاحبه وهو في السجن بين عامي (794 ـ 801 هـ / 1392 ـ 1398م) وكان يسرّب قطعا خارج السجن. وقد جاء مختصرا بالغ التركيز ليسهل حفظه وتناقله وقد أضفت ظروف السجن والظلم هالة من القداسة عليه وعلى صاحبه.
أمّا السيل الجرار فقد صدر القسم الأول منه عن هيئة البحوث الإسلامية بالقاهرة عام 1390هـ 1970م بتحقيق جماعة من علماء الأزهر. ثمّ نشرته دار الكتب العلمية بيروت كاملا في أربعة أجزاء بتحقيق محمود ابراهيم زايد. سنة 1405هـ / 1985م.

(67) انظر وصفه لتلك المحنة في «أدب الطلب» ص30.

الإقرار - بعد ما بيّنّا - بأن فهمه للاجتهاد - على علاّته - كان مستجيبا لواجب الوقت ولمهامّ المرحلة التاريخية التي عاش فيها[68].

فهل ترانا نبعد إن زعمنا أن مفهومه للاجتهاد أشدّ استنارة وأعظم تفتّحا من كثير من المواقف السائدة في أيامنا هذه، على أن ذلك لا يمنعنا من إبراز بعض الهنات التي لم يكن ممكنا للشوكاني أن يجتنبها لأنّه بقي أسير المرجعية التقليدية عموما ولم يتخلّص منها بالكلّية، وأنّى له ذلك ؟

ولعلّ أخطر هذه الهنات - في نظرنا - اهماله التام لمقاصد الشريعة الإسلامية شرطا من شروط الاجتهاد مثلما قرر ذلك الشاطبي في موافقاته[69]، ذلك أن بقية الشروط الأخرى ثانوية وخادمة لهذا الشرط الرئيس الذي يمكّن المجتهد من النهوض بعبء الاجتهاد، لأن المقاصد من السّعة والشمول بحيث تستوعب المصالح الدنيوية والمصالح الأخروية مهما امتدّ بالنّاس الزّمن[70].

والظاهر أن الشوكاني لم يطّلع على شيء من فكر الشاطبي أصلا، إذ لم يشر إليه في مؤلّفاته من قريب ولا من بعيد، ولعلّ السبب في ذلك بعد الشقّة بين الأندلس واليمن وصدود الناس عن مؤلفات الشاطبي

---

(68) في هذا المجال يمكن الرجوع إلى : FAZLUR RAHMAN, Islam and modernity, Chicago, 1982; p:p. 1-2. حيث يشير إلى أن مهمة المجتهد الصعبة تقوم على تحقيق التّوازن الدقيق بين المحافظة والتجديد من أجل مواجهة العقبات الطارئة المتمثلة في الظروف المستجدّة لقرن جديد بحيث يكون بمستطاعه أن يستوعب متطلّبات العصر الجديد بدون تجاوز مبادئ الإسلام الأساسية.

(69) الموافقات ج.4، ص.105 وما بعدها.

(70) انظر محمد فتحي الدريني: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية عدد 8، بيروت، 1990، ص.ص. 229 - 230.

وإهمالهم لها طوال قرون عديدة بدليل أنها لم تلق العناية التي هي بها جديرة إلاّ في الأزمان المتأخرة[71].

ثمّ إنّ حماسة الشوكاني للعودة إلى النّصوص مباشرة قد أسلمته إلى ظاهرية تضارع ظاهريّة أهل الظاهر أو أشدّ، وأدّت به إلى الاستمساك بظاهر النّص في الجملة فغدا من أكثر العلماء تشددا في ذلك، يكاد ينفرد به عمّن سبقه من فقهاء الإسلام حتى الظّاهريّة منهم[72].

ورغم ما في دعوته إلى التّعامل المباشر مع النّصوص الدينية من محاولة التّحرر من أسر المذهبية ومن ثقل الإرث الفقهي ابتغاء تجاوزه بالاجتهاد المثمر، فإن إقصاء الموروث مستحيل التحقيق، لأن الشوكاني يباشر تلك النّصوص وهو مثقل بالتّراث الفقهيّ الأصوليّ الذي تَشَرَّبَهُ منذ صباه وتشكّل عقله على منواله، فهو - وإن ادّعى مباشرة النّصوص بدون وساطة - إنّما يفكّر فيها من خلال ثقافته التّقليدية. فلغة النّصوص ليست بيّنة بذاتها إذ يتدخّل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهمها وإنتاج دلالتها. ولذلك بقيت محاولة الشوكاني على ما فيها من جوانب إيجابية بالقياس إلى عصره - في حدود المنظومة الأصوليّة العتيقة غير خارجة عنها بالكلّية، لأنّ محاولة الإصلاح والتجديد كانت بوسائلها ومن داخلها ولذلك كانت محدودة النتائج، قليلة الثمرات ولم تفلح في تأسيس أصولية جديدة تعتمد كلّيات الشّريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهّم المعاني من ألفاظ النّصوص واستنباط الأحكام منها، ولذلك لم يخرج اجتهاد الشوكاني عن القواعد الأصولية الكبرى التي وضعها الأصوليون قبله، وكل

---

(71) انظر بحثنا في تفسير ظاهرة الإهمال التي مني بها الشاطبي في : عبد المجيد تركي، الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، العدد نفسه، ص25 وما يليها.

(72) انظر مثلا ما يورده في نجاسة الخمر في «السيل الجرّار»، ص29.

اجتهاد في إطار تلك القواعد القديمة هو عندنا - اجتهاد تقليد لا اجتهاد تجديد وإن أتى بفتاوي جديدة وتخريجات طريفة.

ولا يفوتنا في ختام هذا البحث أن نعبّر عن استغرابنا من انحصار مفهوم الاجتهاد عند الشوكاني وعند سائر الأصوليين القدامى والمحدثين فيما ليس يه نص[73] ومن تحريمهم الإجتهاد مع وجود النّص وغاية المتساهل أن يُقرّ بإمكان الاجتهاد فيما فيه نصّ ظنّي الدّلالة[74] وقد ذهلوا عن أن كبار الصحابة - ومنهم عمر بن الخطاب خاصّة - قد اجتهدوا في أمور كان النّص فيها قطعي الثبوت والدلالة معا، وقدّموا عليه رعاية المصلحة[75].

---

(73) انظر من المحدثين مثلا : - المهدي الوافي - الاجتهاد في الشريعة الإسلامية : نشأته وتطوره والتعريف به. الدار البيضاء، دار الثقافة، 1984، ص 418.

- حسن مرعي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة وبحوث أخرى) (مرجع مذكور)، ص.18.

- عبد العزيز عبد الرحمان الرشيد، الاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية، سلسلة من ينابيع الثقافة، عدد 5 (1984). في الوقت الذي يغلو فيه بعض الدارسين فيرى الاجتهاد ظاهرة عامة تشمل كل الخطابات الايديولوجية في الإسلام ويرفض قصره على الجانب الفقهي الأصولي. انظر حجته في المرجع المذكور :
HIMMICH BEN Salem, De la Formation idéologique en Islam, p.p. 24 - 25.

(74) عبد المنعم النّمر، الاجتهاد (مرجع مذكور)، ص.31. وانظر أيضا : محمد فتحي الدّريني مناهج الاجتهاد والتّجديد في الفكر الإسلامي (مقال مذكور) ص.ص.224 - 225. وقد وسم النّصوص الظنّية بأنها النّصوص التي تتضمن المتغيرات وأن مجال الاجتهاد بالرأي فيها أوسع وأرحب افقا أما القطعيّ من النّصوص فلا تستنبط الأحكام منه.

(75) انظر نماذج من اجتهادات الصحابة أوردها : عبد الحسين شرف الدين الموسوي في كتابه : النّصّ والاجتهاد، ط.3، تقديم محمد صادق الصّدر، النجف، دار النعمان، 1964. وفيه يشنّع عليهم من منظور شيعيّ إماميّ لاجتهادهم مع وجود النّصّ. وإذا كان اجتهاد مع وجود النّص فهو محظور. انظر أيضا لمثلة من تقديم الصحابة رعاية المصلحة الرّاجحة مع وجود النّص إذا تعارضا وذلك على طريق البيان أو التخصيص للنص في : عبد المنعم النمر، الاجتهاد (مرجع مذكور)، ص 110 وما يليها.

والغريب أن هذا الموقف الفذّ الذي يقدم المصلحة الراجحة على النّصّ قد ذهب إليه من الأصوليين الأقدمين : نجم الدين الطوفي (ت.716 هـ / 1312م)[76] ولكنه لَمْ يتلقّ بالقبول، ولم يحْظ بالذّيوع، بل قوبل بالرفض والتشنيع حتّى من المحدثين[77].

ولعلّ مرد الاستيحاش من الإقرار بدوران الحكم مع المصلحة[78] إلى خشية استغلال هذه الحقيقة الأصولية المهمة من قبل أدعياء الاجتهاد، فيتذرعون بها للتجرؤ على النّصوص ومعارضتها باسم المصلحة، يبتغون الوسيلة إلى إرضاء أهوائهم والاستجابة لشهواتهم، ولكن ذلك لا يبرّر عندنا إنكار هذه الحقيقة الأصوليّة المهمّة التي تبنى عليها الأحكام وتحلّ بها عويصات المسائل وعامضات النوازل، كيف لا ومقصد الشارع الأول والأخير هو مصلحة الناس، لأنَّ اللّهَ غَنيٌّ عَنِ العَالَمين[79] ومن ثمّ فإن

(76) عن الطوفي انظر : رسالة الماجستير التي انجزها مصطفى زيد بعنوان : .المصلحة في التشريع الرسلامي ونجم الدين الطوفي، ط.1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1374 هـ / 1954م، انظر بالخصوص : الباب الثاني : الطّوفي والمصلحة، ص.ص. 113 ـ 191. وقد نبّه مصطفى زيد إلى أن الطوفي لم يؤلف رسالة في المصلحة كما هو شائع عند المعاصرين وإنما تحدث عنها في معرض شرحه لحديث : .لا ضرر ولا ضرار، ضمن شرح الأربعين النّووية (انظر : ص.113) وقد أثبت الباحث في نهاية رسالته ملحقا بنوان : ماذا قال الطّوفي في المصلحة ؟ وفيه حقق نصّ شرح الحديث المذكور.

(77) من هؤلاء : محمد سلام مدكور، مناهج الاجتهاد ف الإسلام، (مرجع مذكور) حيث يذهب إلى أن كلام الطوفي فرضي لا تعضده الأمثلة ! ص.294. وعبد العزيز عبد الرحمان السعيد، الاجتهاد ورعاية المصلحة، حيث يرى أن .بحث الطرفي نظري لا طائل تحته، ! ص.62. بل وصل الأمر عند بعضهم إلى اتهامه بأنّه كان من غلاة الرافضة وأنه قد تشيع بعد أن كان حنبليا وأنه كان بليدا سيّء الفهم !

انظر : مصطفى أحمد الزرقاء، الإستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها (هامش ص.86)، وقد غاب عنه أن الشّيعة عموما يرفضون قاعدة المصالح أصلا.

(78) يقرب من اتجاه الطوفي بن القيم الحنبلي الذي يقول : .إذا وجدت المصلحة فثَمَّ شرّع الله، نقلا عن محمد سلام مدكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام (مرجع مذكور) ص. 294.

(79) آل عمران 97/3.

المصلحة هي ـ عند التّدبّر ـ أصل الأصول كلها، فهي التي تؤسس معقولية الأحكام الشرعية وهي التي تجعل الاجتهاد ممكنا في كل حال لأن دائرتها واسعة لا حدود لها[80] ولا يعني ذلك أن منطلقها الهوى والتّشهيّ فقد سبق أن قرر الشاطبي أن المصلحة مرتبطة بالمقاصد الشرعية العامة[81].

إن الاجتهاد عندنا ليس محض رأي وتقوّل يصدر عن هوى، وليس تفكيرا شخصيا بحتا يلبس ثوب القداسة وتُتَلقّى نتانجه بكامل الإذعان ومنتهى التسليم والامتثال، بل إننا نرى فيه مفارقة عجيبة إذ يتقاطع فيه الإلهي المقدس المطلق عبر المحدود بالبشري المتناهي القاصر المحدود، فهو في أصله ومصدره دينيّ غيبيّ وفي نتانجه مدنيّ دينويّ، ولم يكن الاجتهاد في الماضي ولا يمكنه أن يكون مجرّد «تمرينات ذهنيّة» على مسائل لا هوتيّة بعيدة عن مشكلات العصر وإكراهات المجتمع[82] ولا يمكن للإنسان أن ينسلخ من بشريته ويتجرّد من هواه ويتنزه عن مصلحته، ومن ثمّ فإن «الحكم الشرعي» الذي يستنبط إنما هو عند التحقيق بشري لأنّه يخضع لإكراه الزمان والمكان، فلا تكون أحكامه إلا شهادة على عصره ودلالة على حاله، تلك شروطه الإنسانية التي ليس بوسعه أن يتحرر منها. ومن ثمّ كان لزاما على المجتهد أن يعرف سنن التاريخ وقوانين الاجتماع وقواعد السياسية وطبائع العمران كي يكون شاهدا على العصر مستجيا لواجب الوقت. وعليه أن يعترف بنسبية أحكام

---

(80) محمد عابد الجابري، وجهة نظر، فصل معقولية الأحكام الشرعية (مرجع مذكور) ص.ص.60 ـ 61.

(81) الموافقات، ج2، كتاب المقاصد.

(82) انظر : محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ط.1، تعريب هاشم صالح، سلسة : بحوث اجتماعية، عدد 11، بيروت، دار الساقي، 1991، ص.14 وما يليها.

الاجتهادية وأن لا يطابق بينها وبين حكم الله، لأنّه يعيش في الزمان وفي المكان ويخضع للتبدّل والزوال[83].

إن الاجتهاد مؤسسة بشرية وليس سلطة روحية[84] لأنّه قائم في الأصل على تبرئة الخطإ شرط بذل أقصى الجهد الممكن إنسانيا، فليس المهمّ درك الحقيقة في ذاتها وإنما الأهم المجهود الإنساني المبذول من أجل بلوغها، ومن ثمّ فلا تبعة على المخطئ إذا كان خيّر الارادة محمود المجهود. فالحقيقة بهذا الإعتبار هي ما يصل إليه الجهد البشريّ في قراءة النّصوص الالاهية، والاجتهاد هو «فلسفة الخطإ المبرّإ أو فلسفة الحقيقة النّسبية»[85].

محمّد ابن الطيّب

---

(83) علي حرب، لعبة المعنى، فصول في نقد الإنسان، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991، ص.101.

(84) ونحن في ذلك على رأي عبد المجيد الشرفي إذ قال عن صواب في تقديرنا : «ينبغي استبطان مبدأ المسؤولية الفردية وعدم التفريط فيه لفائدة مجامع فقهية تنتصب للفصل بين الحلال والحرام وللكلام باسم الله». حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء (مقال مذكور)، ص.48.

(85) أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، ط2، تونس دار بوسلامة للنشر والتوزيع، د.ت. ص212.

المصادر والمراجع

أ ـ المصادر

- الشوكاني (محمد بن علي).

* إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
* أدب الطلب ومنتهى الأرب، تحقيق عبد الله الحبشي، صنعاء، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، 1979.
* البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ط.1، القاهرة، مطبعة السعادة، 1348 هـ.
* ديوان الشوكاني ،أسلاك الجوهر، تحقيق : حسين بن عبد الله العمري، دمشق، دار الفكر، 1402هـ / 1982م.
* ذكريات الشوكاني (رسائل للمؤرخ في اليمني : محمد بن علي الشوكاني)، تحقيق : صالح رمضان محمود، بيروت، دار العودة، 1983.
* السل الجرّار المتدفّق على حدائق الأزهار، تحقيق : قاسم غالب أحمد ومحمود أمين النواوي ومحمود ابراهيم زايد وبسيون رسلان، نشر : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1390هـ / 1970م.
* القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد، القاهر، د.ت.
* فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير، القاهرة، 1349هـ / 1988م.

- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، د.ت.
- الرازي (فخر الدين)، المحصول في علم أصول الفقه، ط.1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408هـ / 1988م.
- السيوطي (جلال الدين)، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الاسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1985.
- الشاطبي (أبو اسحاق بن موسى)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق : عبد الله درّاز، بيروت، دار المعرفة، 1975.
- الشافعي (محمد بن ادريس).

* الأم، ط.2، بيروت، 1393هـ / 1973م.
* الرسالة، تحقيق : أحمد محمود شاكر، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

- الغزالي (أبو حامد)، المستصفى من علم أصول الفقه، بيروت، د.ت.
- المقدسي (ابن قدامة)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام احمد بن حنبل بن حنبل، ط.1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1981.

ب - المراجع العربية

- أركون (محمد)، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ط.1، تعريب، هاشم صالح، سلسلة : بحوث اجتماعية عدد 11، بيروت، دار السّاقي، 1991.
- الأصفهاني (محمد حسين)، الاجتهاد والتقليد، ط.1، النجف، دار الكتب الإسلامي، 1957.
- الأفغاني (جمال الدين)، الأعمال الكاملة، تحقيق : محمد عمارة، بيروت، 1968.
- إقبال (محمد)، تجديد التفكير الديني في الإسلام، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955.
- بن عبد الجليل(المنصف)،
* أصول الفقه بين حزم والآمدي، شهادة الكفاءة في البحث، إشراف : عبد المجيد الشرفي، تونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984 (مرقونة).
* المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكرالإسلامي، مقال منشور ضمن مؤلف جماعي بعنوان : في قراءة النّص الديني، سلسلة موافقات عدد 1، تونس، الدار التونسي للنشر، 1990.
- تركي (عبد المجيد)،
* الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.
* مقدمة إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي، ط.1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1407هـ / 1986م.
* مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ط.2، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1406هـ / 1986م.
- الجابري (محمد عابد)،
* بنية العقل العربي، نقد العقل العربي 2، ط.1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986.
* الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية، ط.3، بيروت، دار الطليعة، 1988.

* وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط.1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992.
- الحبشي (عبد الله، دراسات في التراث اليمني، ط.1، بيروت، دارالعودة، 1977.
- حرب (علي)، لعبة المعنى فصول في نقد الإنسان، ط.1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991.
- حوراني (البرت)، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939)، تعريب : كريم عزقول، بيروت، دار النهار للنشر، 1968.
- خلاف (عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط.7، القاهرة، 1956.
- الدريني (محمد فتحي)، مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.
- رضا (محمد رشيد)، تحقيق الإمام الشوكاني في مسألة القياس، مقال منشور بمجلة المنار، المجلد 18 عدد 6، 1915.
- الزحيلي (وهبة)، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بحث شارك به في أعمال ندوة مؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض المنشورة بعنوان : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى، الرياض، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1404 هـ / 1984م.
- الزرقاء (مصطفى أحمد)، الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية واصول فقهها، دمشق، دار القلم، 1408هـ / 1988م.
- الزروي (ابراهيم عبّاس)، نظريّة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بيروت، دار الشروق، 1983.
- زيد (مصطفى)، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطّوفي، ط. 1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1374 / 1954.
- سابايارد (نازك)، الرّحّالون العرب والغرب في النهضة العربيّة الحديثة، بيروت، مؤسسة نوفل، 1979.
- سالم (سيّد مصطفى)، نصوص يمنية عن المجلة الفرنسية على مصر، القاهرة، 1975.
- السعيد (عبد العزيز عبد الرحمان)، الاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية، سلسلة من ينابيع الثقافة، عدد 5، 1984.
- السّيّد (رضوان)، الشافعي والرسالة : نظرة في التكوين التاريخي للنظام الفقهي، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.

- شرف الدين (أحمد حسين)، اليمن عبر التاريخ من القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلى القرن العشرين : دراسة جغرافية تاريخية سياسية شاملة، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1964.
- الشرفي (عبد المجيد).
* الإسلام والحداثة، ط2، سلسلة موافقات، عدد 4، تونس، الدار التونسية للنشر، 1991.
* حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، مقال منشور ضمن : قضية الاجتهاد الفكر الإسلامي، تونس، 1987.
* الشافعي أصوليا بين الاتّباع والإبداع، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثالثة، عدد 10 ـ 11، بيروت، 1991.
* دروس التبريز (فخرالدين الرازي أصوليا)، قسم العربية بكلية الآداب بمنوبة، السنة الجامعية : 1992 ـ 1993.
- شلتوت (محمود)، الإسلام عقيدة وشريعة، ط7، بيروت، دار الشروق، 1974.
- شلق (الفضل)، الاجتهاد وأزمة الحضارة العربيّة، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.
- صبحي (أحمد محمود)، الزيدية، ط2، الإسكندرية، الزهراء للإعلام العربي، 1404هـ / 1984م.
- الصعيدي (عبد المتعال).
* في ميدان الإجتهاد، القاهرة، د.ت.
* المجدّدون في الإسلام، القاهرة، مكتبة الآداب، د.ت.
- عبده (محمد)، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، 1976.
- عمارة (محمد)، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، القاهرة، د.ت.
- عمران (كمال)، الابرام والنقض : قراءة في الثقافة الإسلامية، سلسلة موافقات عدد 7، تونس، الدار التونسية للنشر، 1992.
- العمري (حسين بن عبد الله).
* الإمام الشوكاني رائد عصره، ط1، دمشق، دار الفكر، 1411هـ / 1990م.
* الشوكاني مصلحا، مقال منشور بمجلة : العربي، عدد 300، نوفمبر، 1983.
* المنار واليمن (1898 ـ 1934)، دمشق، دار الفكر، 1987.
* مائة عام من تاريخ اليمن الحديث، ط1، دمشق، دار الفكر، 1988.

- العمري (نادية شريف)، الاجتهاد في الإسلام، بيروت، 1981.
- غالب (قاسم)، من أعلام اليمن شيخ الإسلام المجتهد : محمد بن علي الشوكاني، القاهرة، مطبعة الأهرام التجارية، 1969.
- فضل الله (مهدي)، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، 1987.
- فنجري (أحمد)، اليمن ماضيها وحاضرها، القاهرة، 1957.
- الفيروزاباي (مجد الدين)، القاموس المحيط، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- كرافولسكي (دورتيا)، الإسلام والإصلاح، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.
- القاضي (محمد) وصولة (عبد الله)، الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة، تونس، دار الجنوب للنشر، 1992.
- مجلة المنار، مجلد 34، 1928.
- المخزومي (محمد باشا)، خاطرات جمال الدين الأفغاني، بيروت، 1931.
- مدكور (محمد سلام)،
* مناهج الاجتهاد في الإسلام والأحكام الفقهية والعقاندية، الكويت، نشر جامعة الكويت، 1393هـ / 1973م.
* جمال الدين الأفغاني باعث النهضة الفكرية في الشرق، القاهرة، 1937.
- المراكشي (محمد صالح)، قراءات في الفكر الحديث والمعاصر، سلسلة موافقات عدد 8، تونس، الدار التونسية للنشر، 1992.
- المراغي (محمد مصطفى)، الاجتهاد في الإسلام، سلسلة الثقافة الإسلامية عدد سبتمبر، 1959.
- مرعي (حسن أحمد)، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب : الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى، الرياض، نشر جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1404هـ / 1984م.
- الموسوي (عبد الحسين شرف الدين)، النّص والإجتهاد، ط.3، تقديم : محمد صادق الصدر، النجف، دار نعمان، 1964.
- النّمر (عبد المنعم)، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية : نشأته وتطوّره والتعريف به، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1984.

- الواسعي (عبد الواسع بن يحي)، تاريخ اليمن المسمى ، فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن، القاهرة، المطبعة السلفية، 1346هـ.
- يفوت (سالم)، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ط.1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1968.

المراجع الأعجمية :

_ M. ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, Paris, ed. Maison neuve et la rose, 1984.
— FaZLUR RAHMAN, Islam and modemity, Chicago; 1982.
— GOLDZIHER, Muhammedinshe Studien, trad. L BERCHER, Paris, 1952.
— HIMMICH Ben Salem, De la formation idéologique en Islam Ijtihadat et Histoire, Paris, 1980.
— G. HOURANI, The basis of authority of consensus in Sunnit Islam, in : STUSIA ISLAMICA XXI (1964).
— J. JOMIER, Le commentaire coranique du MAnar, Paris, ed. Maison neuve, 1954.
— G.H.A. JUNYBOLL, Muslim Tradition, combridge university press, 1983.
— J. SHACHT, An introduction to Islamic Law, Oxford, 1964.
— WAEL B. Hallaq, Was the gate of idjtihad closed ? in : **IJMES** 16 (1984).

حوليات الجامعة التونسية عدد 41 سنة 1997
(ص ص 229 الى 261)

«القراءة المسيّجة في «موازنة» الآمدي»

تأليف : فاتن حسني

مدخل :

مثّلت المعركة النّقديّة التي دارت بين «أصحاب أبي تمّام» وأصحاب البحتري»[1] منذ منتصف القرن الثّالث تقريبا قطب الرّحى في التّفكير النّقدي عند العرب. وقد ساهمت إسهاما ملحوظا في بلورة جملة من التصوّرات الجماليّة والقضايا النّقدية مثل السّبق إلى المعاني والمفاضلة بين القدامى والمحدثين والاتّباع والابتداع والسّرقات الشعريّة وغيرها من القضايا التي استمرّت إلى فترة متأخّرة.

وقد مثّل كتاب «الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتري» للآمدي (ت 370 هـ) ثمرة ما دار بين الفريقين من احتجاج لتفضيل أحدهما على الآخر ومنعرجا هامّا في حياة النّقد الأدبي العربي[2].

---

(1) استعرض الآمدي في مقدّمة كتابه المحاجّة التي دارت بين الفريقين ليبني على أساسها مفاضلته (انظر : «الموازنة» تقيق أحمد صقر. دار المعارف بمصر ج 1961/1 ـ ج 1965/2، ص ص 12 ـ 48).
ويتّضح ممّا جاء فيها أهمّية الخصومة حول الشّاعرين (أبي تمّام حبيب بن أوس الطّائي (ت 231 هـ) وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطّائي (ت 284 هـ) وأثرها في تطوّر الحركة النّقدية.

(2) انظر مثلا :
- إحسان عبّاس : تاريخ النّقد الأدبي عند العرب (ص ص 147 ـ 154) دار الثقافة ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية 1978.
- أحمد بن أميريك : أسلوب الموازنة وأثره في التّفكير العربي إلى القرن الرّابع الهجري. بحث مرقون أعدّه لنيل شهادة التعمق في البحث ـ كلّية الآداب والعلوم الإنسانية تونس (1982 ـ 1983).

ولئن اتّفقت آراء القدامى والدّارسين المحدثين حول أهمّية هذا الأثر، فقد لفت انتباهنا اختلافُ المواقف تجاه الآمدي نفسه : فمنهم من نوّه بموضوعيّته وقدرته الفائقة على الشّرح والتّبرير ومنهم من اتّهمه بالتّعصّب على أبي تمّام وإجحافه بحقّه وطمس معالم الإبداع في شعره[3].

وبإمكاننا أن نردّ هذا الاختلاف إلى جملة من الاعتبارات منها ما يتّصل بطبيعة كتاب الموازنة عموما وما خلعته عليه المرحلة التّاريخيّة التي يتنزّل فيها من خصائص، ومنها ما يتعلّق بعقيدة الآمدي الأدبيّة التي

---

(3) لخصّ ياقوت الحموي في «معجم الأدباء» (87/8 ـ 88 ـ دار المستشرق بيروت ـ لبنان) اراء الفريقين بقوله : «ولابي القاسم تصانيف كثيرة جيّدة مرغوب فيها منها : كتاب الموازنة بين البحتري وابي تمّام في عشرة اجزاء وهو كتاب حسن وإ كان قد عيب عليه في مواضع منه ونسب إلى الميل مع البحتري فيما اورده والتعصب على ابي تمّام فيما ذكره. والنّاس بعد فيه على فريقين : فرقة قالت برأيه حسب رايهم في البحتري وغلبة حبهم لشعرهم، وطائفة أسرفت في التقبيح لتعصّبه، فإنّه جدّ واجتهد في طمس محاسن ابي تمّام وتزيين مرذول البحتري».
انظر كذلك :
* الشريف المرتضى : «أمالي المرتضى (614-610/1).
تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم.
دار إحياء الكتب العربيّة، الطّبعة الأولى 1954.
وقد ردّ بعض آراء الآمدي في شعر أبي تمّام إلى حدّ قوله تعليقا على شروحه : «وهذا من الآمدي قلّة نقد للشعر وضعف بصيرة بدقيق معانيه التي يغوض عليها حذّاق الشّعراء» (613/1).
* محمّد الحسيني : «أبو تمّام وموازنة الآمدي».
(المجلس الأعلى لرعاية الآداب والعلوم الاجتماعيّة 1967).
وقد تتبّع فيه أخطاء أبي تمّام في موازنة الآمدي متّهما إيّاه بالتعصّب مفنّدا آراءه منتصرا لأبي تمّام.
ـ نذكر من المحدثين :
* أدونيس : «الثابت والمتحوّل (196/2 ـ 102).
دار العودة بيروت الطّبعة الثالثة 1982.
* أمّا طه أحمد إبراهيم : «تاريخ النّقد الأدبي عند العرب».
(نشر فصوله قسم اللّغة العربيّة بكلّية الآداب بمصر 1937)
* ومحمّد مندور : «النّقد المنهجي عند العرب» (دار النّهضة مصر للطبع والنّشر، الفجّالة ـ القاهرة) فقد نفيا عن الآمدي تهمة التّعصّب وبيّنا دور كتابه في حياة النّقد الأدبيّ عند العرب.

تتجلّى لنا من خلال تلك التّعاليق والشّروح والتّبريرات التي حرص المؤلّف على أن تكون أدلّة قاطعة على صحّة رأيه وصواب مذهبه.

وعلى هذا الأساس سنتجاوز في عملنا إثبات تعصّب الآمدي على أبي تمّام أو نفي تحامله عليه إلى بحث أجدى عن الخلفيّات الفكريّة التي وجّهت مواقفه وطبعت قراءته بالتحرّز والاضطراب إن عن وعي أو عن دون وعي، لأنّنا نرى أنّ التعصّب على شاعردون آخر ليس إلاّ انسياقا وراء تيّار فكريّ معيّن أو عقيدة أدبيّة خاصّة.

لذا فنحن نطمح من خلال هذا التصوّر إلى إبراز هذه الدّوافع الايديولوجيّة وكيفيّة تجلّيها في النّصّ المقروء.

وقد ساعدنا على هذا الاختيار المنهجي إيماننا بأنّ النّقد أيّ نقد وإن كان ظاهريّا تتويجا للكتابة وعمليّة لاحقة للأدب فكثيرا ما يتحوّل إلى سلطة تُخضع الأدب إلى قوانينها وتكلّبه بجهاز من الأحكام والمعايير. ومهما يحاول المبدع التخلّص من قيودها والتحرّر من بوتقتها يجد نفسه أسيرا لها سائر في دائرتها، لأنّ الخروج عن القواعد المرسومة قد يؤدّي إلى إخلال بعمليّة التّواصل بينه وبين المتلقّي.

ولعلّ في هذه العلاقة الجدليّة بين النّشاطين ما يفسّر في تاريخ الأدب دفع عجلة الابداع حينا وكبحها أحيانا كثيرة.

ولا يتسنّى لنا فهم هذه العلاقة واكتناه أسرارها في كتاب «الموازنة» ما لم ننطلق من الفكرة المحوريّة التي بنى عليها الآمدي نظريّته النّقديّة.

فما هو مفهوم الموازنة عند الآمدي ؟

وما الدّافع الحقيقيّ وراء وضع الكتاب ؟

1 ـ مفهوم الموازنة عند الآمدي :

استهلّ الآمدي مؤلّفه بهذا القول : «هذا ما حشّت (...) على تقديمه من الموازنة بين أبي تمّام حبيب بن أوس الطّائي وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري في شعريهما، وقد رسمتُ من ذلك ما أرجو أن يكون الله عزّ وجلّ قد وهب فيه السّلامة وأحسن في اعتماد الحقّ وتجنّب الهوى المعونة منه برحمته»[4].

إنّ إحلال الحديث عن نيّته في اعتماد الحقّ وتجنّب الهوى مقدّمة كلامه في الموازنة بين الشّاعرين ـ مع العلم أنّه كثيرا ما ذكّر القارئ بذلك في طيّات كتابه ـ أمر هامّ في تصوّرنا يجب أن يفهم على أنّه كلام مؤذن بصعوبة تحقيق أمنيته تلك، فالآمدي لن يملك النّفس عن ركوب الهوى والكشف عن ميله الدّفين إلى البحتري ونفوره من أبي تمّام.

ومهما يكن من أمر، فقد صرّح الآمدي منذ البداية بأنّه لا يتناول مسألة بكرا وأنّ الموازنة بين الشّاعرين كانت موضوع احتجاج كلّ فرقة من أصحابهما عند تخاصمهم في تفضيل أحدهما على الآخر، فكان عليه أن ينطلق ممّا وصلت إليه الموازنة بينهما من نتائج.

وليس بخاف أنّ هذا الضّرب من النّقد أكثر احتياجا من غيره لناقد بصير بصناعة الشّعر مهيّأ بالطّبيعة والارتياض إلى الموازنة بين شعري الشّاعرين، ذلك أنّ «العلم بالشّعر» قد خُصّ بأن يدّعيه كلّ أحد، وأن يتعاطاه من ليس من أهله»[5] ولا يمكن أن يتحقّق ذلك في تقديره إلاّ إذا اجتمعت له الآلات الضّروريّة للنّقد «بالدّربة ودائم التّجربة وطول الملابسة»، فلا يكتفي بتفضيل شاعر على آخر، وإنّما يسعى إلى تبرير أحكامه

(4) الموازنة 5/1.

(5) المصدر نفسه 389/1.

وتعليلها. يقول الآمدي محدّدا السّبيل الأمثل الّذي به يكون المرء ناقدا حقّا قادرا على الموازنة بين الشّعراء : «وبعد فإنّي أدلّك على ما ينتهي بك إلى البصيرة والعلم بأمر نفسك في معرفتك بهذه الصّناعة أو الجهل بها، **وهو أن تنظر ما أجمع عليه الأئمّة في علم الشّعر من** تفصيل بعض الشّعراء على بعض، فإن علمت من ذلك ما علموه ولاح لك الطّريق التي بها قدّموا من قدّموا وأخّروا من أخّروه، فثق حينئذ بنفسك، وأحكم يُستمع حكمك ... فإن قلت : إنّه قد انتهى بك التأمّل إلى علم ما علموه **لم يقبل ذلك منك حتّى تذكر العلل والأسباب ...**»[6].

ولئن امتنع الآمدي مبدئيا من إصدار الحكم في شأن أبي تمّام والبحتري بحجّة اختلاف آراء النّاس في الشّعر وتباين مذاهبهم فيه، فقد أوكل هذه المهمّة إلى القارئ ليستنتج الحكم النّهائي ويختار أيّهما أشعر، وأمّا دور الآمدي فلا يعدو أن يكون موازنة بين قصيدتين من شعرهما إذا اتّفقتا في الوزن والقافية وإعراب القافية وبين معنى ومعنى فيحكم بينهما في تلك القصيدة وفي ذلك المعنى[7].

ولعلّ في إشراك القارئ في هذه العمليّة عندما قال «ثمّ احكم أنت حينئذ على حالة ما لكلّ واحد منهما إذا أحطت علمابالجيّد والرّديء»[8] خطّة مقصودة قد تجنّبه مغبّة الانحياز إلى أحد الشّاعرين أو الانضمام إلى أحد الفريقين، بل إنّ الّذي ينظر في الكتاب يلاحظ أنّه صنّف في «الوساطة» بين أصحاب أبي تمّام وأصحاب البحتري.

(6) الموازنة 394/1 ـ 395.

(7) الموازنة 388/1 ـ 389.

(8) الموازنة 7/1.

ومجمل القول أنّ مسألة الموازنة، في تقدير الآمدي، مسألة دقيقة في حاجة إلى دراية وتبصّر وقدرة على الشّرح والتّعليل، ويبدو من أوّل وهلة أنّ مفهوم الموازنة - كما جاء في مقدّمة المؤلّف النّظريّة - مفهوم يقوم على الحياد والعدل والإنصاف، بل إنّ هذا كلّه يوهم أنّ القراءة التي سينجزها الآمدي إنّما هي قراءة محكومة بالنّص المقروء عنه تنشأ ومنه تستمدّ نظامها، فهي قراءة اكتشاف غايتها استنطاق النّص شرحا وتبريرا دون أفكار مسبقة(9).

فكيف كان الأمر في صلب الكتاب متى تجاوزنا المقدّمة والعنوان ؟ وإلى أيّ مدى كان الآمدي وفيّاً للتصوّر الذي بنى عليه مفهوم الموازنة وللخطّة التي وعد بانتهاجها ؟ وما هو مدى تأثير ذلك في نوع القراءة التي على أساسها وازن بين الشّاعرين ؟

2 - المواقع التي يبدو فيها الآمدي مطبّقا لما أعلن عنه في المقدّمة :

وعد الآمدي في المقدّمة بنقد منهجيّ موضوعيّ معلّل، ولقد حرص في غضون الكتاب على التقيّد بالخطّة التي رسمها إلاّ أنّه لم يستطع إنجازها في مواطن كثيرة، إذ اكتفى في الموازنة التّفصيلية بالمقارنة بين الشّاعرين في المعاني والموضوعات.

(9) أشار الهادي الجطلاوي في مقال له بعنوان : «الآمدي شارحا وناقدا في كتاب الموازنة» (منشوربحوليات الجامعة التونسية 1985/24) إلى ظاهرة مميّزة في كتاب الآمدي لم تتّسم بها كتب طبقات الشّعراء السّابقة له، وهي جمع الآمدي بين شرح الشّعر ونقده. ولهذه الميزة في نظره أهميّة تنشأ عن طبعه النّقد بطابع الاتّزان فتكون الأحكام بها مبدئيّا أحكاما معلّلة مقنعة.

أمّا وفاؤه للخطّة المرسومة فيتجلّى في القسم الّذي خصّصه للسّرقات حيث عرض سرقات كلّ من أبي تمّام والبحتري مؤكّدا مساونهما مخضعا سرقاتهما لنفس المنهج وازنا إيّاها بنفس الميزان.

ولئن بدا موقف الآمدي مناهضا لهذا المبدإ. فقد صرّح بأنّ ما دعاه إليه إنّما هو ادّعاء أصحاب أبي تمّام أنّ شاعرهم قد سبق إلى المعاني وأنّه أصل في الابتداع والاختراع، فكان لزاما عليه أن يخرج ما استعاره أبو تمام من معاني النّاس، ولتحقيق العدل في الموازنة بين الشّاعرين، وجب عليه تتبّع ما أخذه البحتري أيضا من معاني الشّعراء ومن أبي تمّام خاصّة[10].

واللاّفت للنّظر أنّ موقف الآمدي من السّرقات الشّعريّة عموما موقف لا يخلو من التعقّل والاتّزان، فقد حاول التّأكيد على أثر البيئة الواحدة في تقارب المعاني وتوافق الآراء وردّ كثيرا من السّرقات إلى محفوظ الشّاعر.

فهو يرى أنّ السّرق .إنّما هو في البديع المخترع الذي يختصّ به الشّاعر لا في المعاني المشتركة بين النّاس التي هي جارية في عاداتهم ومستعملة في أمثالهم ومحاوراتهم، ممّا ترتفع الظّنّة فيه عن الّذي يورده أن يقال : أخذه من غيره.[11]. فالألفاظ مشتركة بين النّاس وإنّ اختلاف المعنيين يبطل علاقة السّرقة بينهما لأنّ السّرق لا يكون إلاّ في المعنى البديع الطّريف، بل إنّ الآخذ إذا برّز على من أخذ منه فضّل عليه. فأبو تمّام

(10) الموازنة 291/1 ـ 292.

(11) الموازنة 326/1.

.قد أجاد اللّفظ وأحسن الأخذ وأصاب التّمثيل،[12] في قوله رائيا : [الكامل] :

لَهفي عَلى تِلْكَ المَخايل فيهمَا لَوْ أُمهِلَتْ حَتّى تَكُونَ شَمَائلاَ
إنّ الهِلاَلَ إذا رَأيتَ نُموّهُ أيقَنْتَ أنْ سيَكُونُ بَدْرًا كَامِلاَ

وإن أخذه من قول الفرزدق في رثاء امرأة له ماتت حاملا : [الطويل]

وَجَفْنِ سِلاَحٍ قَدْ رُزِئْتُ فَلَمْ أنحْ عَلَيْه وَلَمْ أبعثْ عَلَيْه البَوَاكِيَا
وَفي بَطْنِهِ مِنْ دَارِمٍ ذُو حَفِيظَةٍ لَوْ أنّ المَنَايَا أمْهَلَتْهُ لَيَالِيَا

بل إنّ الاجادة عنده تتأتّى .بالزيادة، الّتي هي عكس المعنى المأخوذ[13] مثلما جاء في قول أبي تمّام : [البسيط]

قَدْ يُنْعِمُ اللّهُ بالبَلْوَى وَإنْ عَظُمَتْ وَيَبْتَلِي اللّهُ بَعْضَ القَوْمِ بِالنّعَمِ

الّذي أخذه من بيت أبي العتاهية : [الكامل]

كَمْ نِعْمَةٍ لاَ يُسْتَقَلُّ بِشُكْرِهَا لِلّهِ فِي طَيّ المَكَارِهِ كَامِنَهْ

لهذا ردّ على ابن أبي طاهر عندما أخطأ في بعض ما خرّج من سرقات أبي تمّام لأنّه خلط الخاصّ من المعاني بالمشترك بين النّاس ممّا لا يكون مثله مسروقا[14]. إلاّ أنّه اكتفى بذكر الأمثلة والتّعليق عليها دون أن

(12) الموازنة 83/1.
(13) الموازنة 89/1.
(14) انظر أيضا الموازنة 120/1 ـ 129.

يقدّم لنا مقياسا للاشتراك والشّيوع في المعاني ولا طرح معيارا للإبداع والإجادة وكأنّ الأمر موكول إلى الذّوق لا غير.

فقد اعتبار مثلا قول أبي تمّام : [الخفيف]

نَظَــرَتْ فَالتَفَــتُّ مِنْهَــا إِلَى أَحْلَــى سَــوَادٍ رَأَيْتُــهُ فِــي بَيَــاضِ

غير مسروق من قول كثيّر : [الوافر]

وَعَنْ نَجْلاَءَ تَدْمَعُ فِي بَيَاضٍ إِذَا دَمَعَتْ وَتَنْظُــرُ فِي سَــوَادِ

لاختلاف المعنيين، وإن كان اختلافا جزئيا، معلّلا مأخذه هذا : «وليس بين المعنيين اتّفاق إلاّ بذكر البياض والسّواد والألفاظ غير محظورة، وأبو تمّام إنّما قال : «فالتفتّ منها إلى أحلى سواد» يعني حدقتها «في بياض» يعني شحمة عينها، وهذا هو الصّحيح وقد قيل : سواد عينها في بياض وجهها، وكثيّر أراد أن عينها تدمع في بياض إذا دمعت، يريد خدّها، وتنظر في سواد يعني حدقتها، وهذا المعنى غير ذاك»[15].

أمّا فيما يتعلّق بسرقات البحتري، فقد تعرّض الآمدي بالنّقد لأبي الضّياء بشر بن تميم الّذي «استكثر من هذا الباب وخلط به ما ليس من السّرق في شيء، ولا بين المعنيين تناسب ولا تقارب وأتى بضرب آخر ادّعى فيه أيضا السّرق والمعاني مختلفة، وليس فيه إلاّ اتفاق ألفاظ ليس مثلها ممّا يحتاج واحد أن يأخذه من آخر إذ كانت الألفاظ مباحة غير محظورة»[16].

---

(15) الموازنة 124/1 ـ 125.

(16) الموازنة 326/1.

وهكذا فقد سعى سعيا إلى التّوفيق بين القسمين المتعلّقين بالسّرقات ورأيناه غير مرّة يعبّر عن إعجابه ببعض المعاني الواردة في شعر أبي تمّام مستحسنا «فلسفته، ومذهبه الّذي هو «ليس على مذاهب الشّعراء ولا على طريقتهم»[17] شاهدا له بالابتداع والاختراع. وذلك عندما ردّ رأي السّجستاني القائل بأنّ أبا تمّام «ليس له معنى انفرد به واخترعه إلاّ ثلاثة معان، قال : ولست أرى الأمر على ما ذكره أبو علي بل أرى أنّ له - على كثرة ما أخذه من أشعار النّاس ومعانيهم - مخترعات كثيرة وبدائع مشهورة»[18]. كما بذل المؤلّف جهدا واضحا في تبويب المادّة وترتيبها خلال الموازنة التّفصيلية. ولئن عدل عن المقارنة «بين قصيدة وقصيدة من شعريهما إذا اتّفقتا في الوزن والقافية وإعراب القافية». فقد حاول أن يوازن بينهما في المعاني الّتي عنى بها الموضوعات والأغراض بحسب مواقعها في ترتيب القصيدة. إذ يبدأ مثلا بذكر الموضوعات الّتي جاءت في مطالع القصائد نحو ابتداءاتها «بذكر الوقوف على الدّيار» أو «سؤال الدّيار واستعجامها عن الجواب» أو قولهما في أوصاف الدّيار والبكاء عليها» ...

وقد كشفت النّصوص الّتي انتقاها موضوعا للمقارنة إمّا تكافؤ الشّاعرين وإمّا تفوّق أحدهما على الآخر[19].

تبيّن إذن، من خلال المواطن التي بدا فيها الآمدي مطبّقا لما أعلن عنه نظريّا، أنّ المؤلّف يلتزم بنوع من الحياد والموضوعيّة وأنّ مواقفه لم يبنها على مقاييس مسبّقة وإنّما فرضتها النّصوص المقروءة.

---

(17) الموازنة 471/1.

(18) الموازنة 134/1. انظر كذلك «باب فضل أبي تمّام» (397/1 - 399).

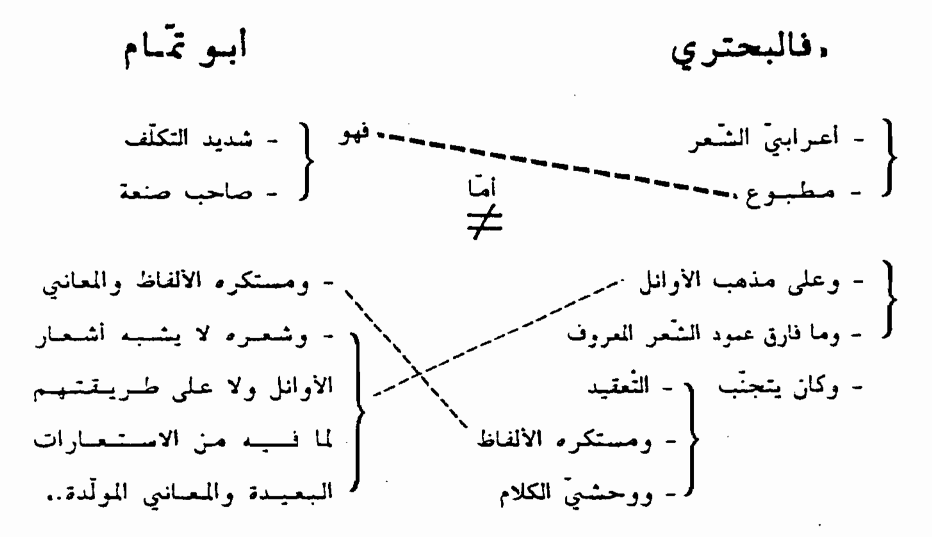
(19) انظر الموازنة التّفصيلية الّتي أقامها الآمدي بعد ذكر مساونهما وسرقاتهما. وقد استغرقت قسما هامّا من الكتاب (405/1 - 534 وكامل الجزء الثاني).

فهل كان الآمدي فعلا غير مدافع عن وجهة نظر معيّنة أو تيّار نقديّ دون آخر ؟

3 ـ ما لم يقبله الآمدي (من أبي تمّام أساسا)

رأينا أنّ الموازنة، في تقدير الآمدي، عمليّة قوامها المقارنة بين الشّاعرين في المعاني والموضوعات المشتركة وعمادها استنطاق نصّيهما شرحا وتحليلا وتعليلا.

لكن تبيّن أنّ نقد الآمدي للبحتري نقد شكليّ فرضته طبيعة الموازنة واستبدّ به تصوّره للعمليّة الابداعية ومعاييره في تقويم الجودة والمزيّة. فهو يفضل شعر البحتري لما فيه من خصال لم يرشح بها شعر أبي تمّام[20].



والنّاظر في موقف الآمدي من أبي تمّام، والمتصفّح للتّعليقات الّتي رافقت شعر الرّجلين يلاحظ أنّها كانت تدور على محاور ثلاثة يجمع بينها رفضه للابتداع ولكلّ مظاهر العدول معنى وصورة وإيقاعا.

---

(20) الموازنة 6/1.

وجملة فإنّ مآخذ الآمدي على أبي تمّام تهمّ غموض ألفاظه وانغلاق معانيه وخروجها عن المعاني المألوفة في شعر العرب، ومن ثمّ كان خروج أبي تمّام عن «عمود الشّعر» الّذي وضعه الأوائل سببا في «أخطائه» و«إخلاله» و«إحالاته» و«أغاليطه في المعاني والألفاظ». إذ يرى أنّه «يريد البديع فيخرج إلى المحال»[21] بل إنّه قد تبع مسلم بن الوليد أوّل من أفسد الشّعر «فسلك في البديع مذهبه فتحيّر فيه»[22] وذلك بالاغراق في «طلب الطّباق والتّجنيس والاستعارات وإسرافه في التماس هذه الأبواب وتوشيح شعره بها»[23].

ومن البديهيّ أن يتعقّب أخطاء أبي تمّام أساسا ليبيّن وجه الخطإ فيها، إذ خصّص لها مائة وخمسين صفحة من كتابه.

ولا مجال هنا لاستعراض كلّ ما جاء في تلك المواطن من آراء، على أهمّيتها في ذاتها، ونكتفي منها بما يخدم غرضنا ويسمح بتفسير بعض خصائص القراءة الّتي مارسها الآمدي تفسيرا يستند إلى دليل.

فما هي مظاهر العدول الّتي وقف عندها الآمدي في شعر أبي تمّام ؟ وما هو الجهاز النّظري الّذي حكّمه في موازنته ؟

---

(21) الموازنة 134/1.

(22) الموازنة 135/1.

(23) الصّفحة نفسها.

ورأي الآمدي هذا قريب من رأي ابن المعتزّ (ت 296 هـ) عندما اعتبر أنّ إساءة أبي تمّام إنّما هي ناجمة عن إسرافه في طلب البديع يقول عنه : «شغف به (أي البديع) حتّى غلب عليه وتفرّع فيه وأكثر منه فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض وتلك عقبى الإفراط وثمرة الإسراف».

(كتاب البديع، تح إغناطيوس كراتشقوفسكي، دار المسيرة بيروت، ط 1982/3 ص 1).

أ ـ العدول في مستوى المعنى :

تكشف الأمثلة الّتي وقف عندها الآمدي في باب المعاني عن موقف رافض مردّه أنّ أبا تمّام «أحبّ الإغراب فخرج إلى ما لا يعرف في كلام العرب».

وقد رأينا أنّ الخطأ في معاني أبي تمّام ينحصر في ضربين :

فهو إمّا نتيجة لاستعمال لفظ في غير موضعه وإمّا نتيجة لفساد المعنى نفسه، وكلا الضّربين راجع إلى مخالفة سنّة القدامى. واجتنابا للتّكرار نكتفي بإيراد ثلاثة نماذج من جملة النّماذج الّتي خطّأ فيها الآمدي أبا تمّام في مستوى المعنى. من أهمّها قول أبي تمّام في وصف الحلم : [الطويل]

رَقِيقُ حَوَاشِي الحِلْمِ لَوْ أنَّ حِلْمَهُ   بِكَفَّيْكَ مَا مَارَيْتَ فِي أنَّهُ بُرْدُ

وقد ذكر الآمدي ما قاله ابن المعتزّ عنه «هذا هو الّذي أضحك النّاس منذ سمعوه إلى هذا الوقت». أمّا هو فيرى أنّ «الخطأ في هذا البيت ظاهر لأنّي ما علمت أحدا من شعراء الجاهلية والإسلام وصف الحلم بالرّقة، وإنّما يوصف الحلم بالعظم والرُّجحان والثّقل والرّزانة وغير ذلك»[24] ويضيف «وأيضا فإنّ البرد لا يوصف بالرقّة وإنّما يوصف بالمتانة والصّفاقة»[25].

وفي ظلّ هذه النّظرة يعجب من اتّباع البحتري إيّاه في البرد مشيرا إلى قوله : [الخفيف]

---

(24) الموازنة 139/1.

(25) الموازنة 141/1.

وَلَيَالٍ كَسِينَ مِنْ رِقَّـةِ الصَّيْـفِ   فَخُيِّلْـنَ أَنَهُـنَّ بُـرُودُ

إنّ خطأ أبي تمّام، في تقديره، ناجم عن ابتداعه معنى لم يقله الشّعراء السّابقون له إذ أنّه «يريد أن يبتدع فيقع في الخطا»(26).

وما تأكيده في هذا الرّأي على معنى الإرادة إلاّ دليل على أنّه يتّهم أبا تمّام بالخروج عمدا عمّا اعتمده الشّعراء قبله فهو «لا يجهل هذا من أوصاف الحلم، ويعلم أنّ الشّعراء إليه يقصدون وإيّاه يعتمدون»(27)، وكأنّ الخطأ يتضاعف في الخروج المتعمّد عن سنّة القدامى والعدول عمّا قالوه في باب المعاني.

وأمّا المثال الثاني فيخصّ قول أبي تمّام في وصف عنق الفرس : [البسيط]

هَادِيـهِ جِـذْعٌ مِنَ الأَرَاكِ، وَمَـا   تَحْتَ الصَّلاَ مِنْهُ صَخْرَةٌ جَلْسُ

وقد عاب عليه الآمدي أمرين :

الأوّل : تشبيهه عنق الفرس بما لا يشبّه به إذ قال : «هذا من بعيد خطئه أن شبّه عنق الفرس بالجذع»(28).

والثاني : جريانه في هذا التّشبيه على غير العادة المألوفة إذ قال متعجّبا «فمتى رأى عيدان الأراك تكون جذوعا ؟ أو تشبّه بها أعناق الخيل ؟»(29).

---

(26) الموازنة 142/1.
(27) الموازنة 142/1.
(28) الصّفحة نفسها.
(29) الصّفحة نفسها.

وأمّا المثال الثّالث فقد اعتبر فيه أبا تمّام مخطئا الوصف عندما جعل خلاخيل المرأة وشحا تجول عليها وهو قوله : [الطويل]

مِنَ الهيفِ، لَوْ أنَّ الخَلاَخِلَ صُيِّرَتْ لَهَا وُشُحًا، جَالَتْ عَلَيْهِ الخَلاَخِلُ

وذلك بتجاوزه النّموذج الجمالي للمرأة، فهو «ضدّ ما نطقت به العرب، بل «وهو من أقبح ما وصفت به المرأة».

وقد علّل الآمدي قبح الوصف في هذا البيت بذكر سببين هما :

- أنّ من شأن الخلاخل أن تعضّ في الأعضاد والسّواعد وتضيق في السّوق. فإن جعل خلاخلها وشحا تجول عليها فقد أخطأ الوصف «لأنّه لا يجوز أن يكون الخلخال - الّذي من شأنه أن يعضّ بالسّاق - وشاحا جائلا على جسدها»[30]. «فقد تصف العرب الخصر بالدّقة ولكن تعطي كلّ جزء من الجسد قسطه من الوصف»[31].

- ثمّ إنّ «من عادة العرب أنّها لا تكاد تذمّ الهيف وطيّ الكشح ودقّة الخصر إلاّ إذا ذكرت معه من الأعضاء ما يستحبّ فيه الامتلاء والريّ والغلظ»[32].

وللاستدلال على صواب رأيه قارن بين بيت أبي تمّام هذا وما قاله امرؤ القيس ومنصور النّمري وذو الرمّة وتميم بن أُبيّ بن مُقبل وطرفة بن العبد في وصف المرأة ممّا يؤكّد أنّ مردّ الخطإ في بيت أبي تمّام أنّه أجرى المعنى السّابق إجراء خرج عن مجرى العرف وعدل عن المألوف.

---

(30) الموازنة 143/1.
(31) الصّفحة نفسها.
(32) الموازنة 144/1.

وليس يخفى على النّاظر في هذه الأمثلة حرص الآمدي على تحديد مسالك الإجادة بتعليل أسباب الإساءة ذلك أنّ أخطاء أبي تمّام في المعاني إنّما هي ناتجة عن استعمال معان لم تنطق بها العرب ولم يُجرها الشّعراء الجاهليّون والإسلاميّون الأوائل في أشعارهم، فلا يمكن بأيّة حال من الأحوال تجاوز رصيد المعاني الّذي ذكره القدامى وتجاوز القوانين الّتي سنّوها ودأبوا على استعمالها، وكأنّه يقرّ شأنه ابن طباطا (ت 322 هـ) «محنة» الشّعراء المحدثين وقعودهم عن ابتداع معان غير المعاني الّتي استنفذها القدامى وتداولوها في أشعارهم.

ولئن لسنا في موقفه هذا تمسّكا بمعاني الأسلاف فإنّنا نرى أنّ الابداع من وجهة نظره مكبّل بطوق القديم والإجادة مشروطة بمدى مماثلتها لما شاع عند المتقدّمين زمنا. وذلك بجعله الرّصيد الموروث أفقا يسير نحوه الابداع، فلا يتحقّق الابداع عنده إلاّ بالنّسج على منوال العرب والاقتداء بهم في الشّائع المتداول لا في الشاذّ النّادر. ومن الاكيد أنّ هذا الموقف ليس موقفا خاصّا بالآمدي وإنّما هو موقف مجموعة هامّة من النقّاد القدامى، إذ كثيرا ما حفّ تعاملهم مع رصيد المعاني شيء من الحرج والتّقديس إلى أن وقر في أذهانهم أنّ باب المعاني قد أغلق ولا سبيل إلى التّمايز إلاّ باستلهام القديم عن طريق صوغ المعاني التّليدة صياغة جديدة فكان مرجع الابداع في الثّقافة العربيّة عموما إلى التّوليد إلى الانشاء.

ولعلّ في موقف الآمدي من السّرقة والتّسامح الّذي أبداه دليلا على تمسّكه «بالسنّة الشعريّة» القائمة على ترسّم خطى القدامى والدّوران في فلك المعاني الّتي أقرّوها والألفاظ الّتي استعملوها، وكأنّ السّرقة ومحاكاة القديم لا تضرّ بالشّعر بقدر ما يضرّ به الابتداع والخروج عن سنن القدامى.

ويرتدّ هذا الاتّجاه في نظرنا إلى تصوّر النقّاد «لعمود الشّعر»[33] باعتباره معيارا يحدّد للمبدع وجه الإحسان وأقيسة تحذّره من الإساءة، فهو مقوّم من مقوّمات الشّعر الجيّد أي أنّ الإخلال به يعيب الشّعر ويجعله رديئا. «وقد ظلّ عندهم نظاما إحاليّا يقاس عليه مدى تطابق النّصوص مع انتظار الجمهور وما قد يطرأ على هذا الانتظار من خيبة برزت أساسا في الموقف من الشّعر المحدث»[34].

ولئن ارتبطت هذه القضيّة بمعيار المعاني الّذي ذكرناه فهي ذات صلة وطيدة بقضيّة المجاز عامّة وعلاقته بالحقيقة.

---

(33) لخّص المرزوقي (ت 421) معايير عمود الشّعر عند العرب في سبعة أبواب قال «إنّهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحّته وجزالة اللّفظ واستقامته، والإصابة في الوصف ـ والمقاربة في التّشبيه، والتحام أجزاء النّظم والتئامها على تخيّر من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكلة اللّفظ للمعنى، وشدّة اقتضائهما للقافية حتّى لا منافرة بينهما» [شرح الحماسة، المقدّمة، ص 9، تحقيق أمين وعبد السّلام هارون، لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، الطّبعة الأولى، القاهرة 1951].
وعقّب على ذلك بقوله (ص 11) : «فهذه الخصال عمود الشّعر عند العرب، فمن لزمها بحقّها وبنى شعره عليها، فهو عندهم المفلق المعظّم، والمحسن المقدّم، ومن لم يجمعها كلّها فبقدر سهمته منها يكون نصيبه من التّقدّم والإحسان، وهذا إجماع مأخوذ به ومتّبع نهجه حتّى الآن».
نشير كذلك إلى أنّ للقاضي الجرجاني (ت 366 هـ) في وساطته ما يقترب من هذا الحدّ وذلك في قوله : «وكانت العرب إنّما فاضل بين الشّعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى، وصحّته، وجزالة اللّفظ واستقامته، وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب، وشبّه فقارب، وبده فأغزر، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته، ولم تكن تعبأ بالتّجنيس والمطابقة ولا تحفل بالابداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشّعر ونظام القريض».
[الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، بيروت، دار القلم، د.ت، ص 34.

(34) شكري المبخوت : جماليّة الألفة : النّصّ ومتقبّله في التّراث النّقدي ـ المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة 1993، ص 80.
وقد خصّص المؤلّف قسما هامّا من كتابه للبحث في منّة القراءة انطلاقا من عمود الشّعر والنّظر في إشكاليّة الشّعر المحدث استنادا إلى «ما أحدثه في أفق الانتظار من تعديل ومدى تبشيره بولادة أفق انتظار جديد» (انظر ص ص 81 ـ 109).

ب - العدول في مستوى الصّورة :

لقد دارت جلّ العيوب الّتي ذكرها الآمدي في مستوى الصّورة على الاستعارة باعتبارها وجها من وجوه مخالفة سنّة الصّورة الشّعريّة والخروج عن سنن عمود الشّعر، فلم يخصّ مثلا تشبيهات أبي تمّام بفصل مستقلّ. وقد كان اهتمامه بالاستعارة يدور في إطار تصوّر عامّ لا يمكن تجاوزه «لأنّ للاستعارة حدّا تصلح فيه فإذا جاوزته فسدت وقبحت»[35].

فما هو هذا الحدّ الّذي به تستقيم الاستعارة وتؤدّي وظيفتها الجماليّة ؟

لمّا كانت مقاييس الآمدي النّقدية مستخلصة، كما أشرنا في مطلع هذا العمل من التصوّرات الأثيرة لديه، وميوله الدّفينة إلى مذهب الأوائل وعمود الشّعر المألوف، رأينا أن ندرس خصائص الاستعارة الصّحيحة في نظره، محاولين الإلمام قدر المستطاع بأهمّ القيود والضّوابط الّتي تحقّق بها الاستعارة وظيفتها.

إنّ المبدأ العامّ هو أن تكون الاستعارة مألوفة أي أنّ سلامتها رهينة خضوعها لتقاليد الاستعارة عند القدامى، لذلك بدت كلّ مخالفة لما قاله العرب «في غاية القباحة والهجانة والبعد عن الصّواب»[36].

فقد رأى الآمدي في قول أبي تمّام : [الكامل]

أَجْدِرْ بِجَمْـرَةِ لَوْعَـةٍ إِطْفَاؤُهَـا ... بِالدَّمْعِ أَنْ تَـزْدَادَ طُـولَ وَقُـودِ

(35) الموازنة 259/1.

(36) موازنة، 250/1.

إغرابا. لأنّه .خلاف ما عليه العرب وضدّ ما يعرف من معانيها لأنّ المعلوم من شأن الدّمع أن يطفئ الغليل ويبرد حرارة الحزن ويزيل شدّة الوجد ويعقب الرّاحة»[37].

ومن هذا المنظور تتحوّل الصّورة الشّعريّة، في نظره، صورة بسيطة تقاس بمنطق الفهم العاديّ وبمجرى كلام العرب في حين أنّ الشّاعر في هذا البيت قد أراد التّعبير عن مدى لوعته. فجعل ما يظنّ أنّه يطفئها لا يزيدها إلاّ اشتعالا.

وقد دفعه الاعتداد بهذا الرّأي إلى رفض ما يشبه الصّورة السّابقة. فالخطأ في قول أبي تمّام : [الطويل]

دَعَا شَوْقَهُ يَا نَاصِرَ الشَّوْقِ دَعْوَةَ فَلَبَّاهُ طَلُّ الدَّمْعِ يَجْرِي وَوَابِلُهْ

يرتدّ إلى أنّ هذا البيت .إنّما هو نصرة للمشتاق على الشّوق والدّمع إنّما هو حرب للشّوق لأنّه يثلمه ويتخوّنه ويكسر منه خدّه ... فلو كان الدّمع ناصرا للشّوق لكان يقوّيه ويزيد فيه»[38].

وعلى هذا النّحو انشغل الآمدي بالتّدليل على أنّ الدّمع إخماد لجذوة الشّوق ولا يمكن أن يكون إذكاء له وأهمل بذلك تجربة الشّاعر الّتي تميّز مبدعا عن آخر وتجاهل حاله الشّعريّة ومعاناته الّتي تؤدي به إلى الخروج عن وسائل التّعبير المألوفة وتجنح به إلى التّخييل[39].

وعلى هذا الأساس اعتبر من مرذول ألفاظه وقبيح استعاراته قوله : [المنسرح]

---

(37) الموازنة، 199/1.

(38) الموازنة 210/1 ـ 211.

(39) انظر مناقشة الأستاذ حمّادي صمّود المسألة (التّفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التّونسية 1981 ص ص 549 ـ 550).

يَـا دَهْرُ قَوِّمْ مِنْ أَخْدَعَيْـكَ، فَقَدْ   أَضْجَجْتَ هَذَا الأَنَامَ مِنْ خُرُقِكْ

إذ جعل أبو تمّام للدّهر أخدعا والأخدع من الاستعارات البعيدة عن الحقيقة وهي لا تلائم المعنى الّذي استعيرت له[40].

وقد علّق الآمدي على هذه الاستعارة مقدّما البديل الأصوب مستشهدا ببعض أبيات أبي تمّام الّتي جاءت فيها الاستعارة وفيّة لشرطي القرب من الحقيقة والملاءمة للمستعار له : «فأيّ حاجة إلى الأخادع حتّى يستعيرها للزّمن ؟ ! وكان يمكنه أن يقول ولين معاطف الدّهر الأبيّ أولين جوانب الدّهر أو خلائق الدّهر ـ فإنّ هذه الألفاظ كانت أولى بالاستعمال في هذا الموضع»[41].

فالعلاقة بين المستعار والمستعار له يجب أن تقوم على ضرب من اللّياقة والملاءمة والقرب من الحقيقة.

ولم يخل موقفه المحترز من خطرات تهكّمية ذات بال تكشف صعوبة تقبّل كلّ مظاهر الخروج عن العرف وإن لم يتمكّن النّاقد من الإقناع والتّبرير.

فلقد آخذ أبا تمّام لأنّه عدل عن الصورة الجارية حيث قال : [الكامل]

جَارَى إِلَيْهِ البَيْنُ وَصْلَ خَرِيـدَةٍ   مَاشَتْ إِلَيْهِ المَطْلَ مَشْـيَ الأَكْبَدِ

«فجعل البين والوصل تجاريا إليه، وأنّ الوصل في تقديره جرى إليه يريده فجرى البين ليمنعه، فجعلهما متجاريين، ثمّ أتى المصراع الثاني بنحو من هذا التّخليط»[42].

---

(40) الموازنة 248/1.

(41) الموازنة 253/1.

(42) الموازنة 263/1.

ثمّ يعلّق مستهزئا «فيا معشر الشّعراء والبلغاء ويا أهل اللّغة العربيّة : خبّـرونا كيف يجاري البين وصلها ؟ وكيف تماشي هي مطلها ؟ الا تسمعون الا تضحكون ؟»[43].

وتتجلّى سلبيّات هذا النّقد في تغافل الآمدي عن التّحليل المقنع والتّفسير المستند إلى النّصّ وسلّط على جميع الاستعارات المبتدعة أحكاما معياريّة غدت بموجبها خاطئة متى خرجت عن سنّة عمود الشّعر. فالآمدي لم يكن كلفا بالبحث عن ذات الشّاعر في شعره كلفه بمعرفة مدى خضوع ذلك الشّعر للقوانين المسطّرة لذلك كان تحليله لبعض الأبيات في الغالب سخيفا مضطربا.

فما هي الأسباب الأخرى التي دعت الآمدي إلى الاحتراز من استعارات أبي تمّام ؟

يبدو أنّ الاستعارة بما هي مجاز يقتضي حقيقة كانت محلّ جدل وخلاف بين النقّاد منذ القديم فمنهم من أعلى من شأنها وجعلها «أحد أعمدة الكلام وعليها المعوّل في التوسّع والتصرّف. وبها يُتوصّل إلى تزيين اللّفظ وتحسين النّظم والنّثر»[44].

ومنهم من وقف منها موقف المحترز كابن طباطبا وقدامة والعسكري[45]. وتتجلّى نزعة الاحتراز هذه عند الآمدي بالخصوص، إذ اعتبر أنّ الاستعارة كلّما بعدت عن الحقيقة، وأوغلت في الاتّساع كانت مدعاة للغموض والتّعمية وبذلك فقدت وظيفتها الأساسيّة وهي الوضوح والإبانة.

---

(43) الموازنة 264/1.

(44) القاضي الجرجاني : الوساطة ص 428.

(45) انظر مثلا : توفيق الزيدي : مفهوم الأدبيّة في التّراث النّقدي إلى نهاية القرن الرابع. دار سراس للنّشر 1985 ص ص 125 ـ 130.

ويؤكّد ما ذهبنا إليه ربط الاستعارة بالتشبيه باعتبارها مبنيّة على علاقة المشابهة، لذا تقيّدت بالشروط الّتي تقيّد بها التّشبيه(46) وهي وجوب تحقيق التّشابه الكامل بين المشبّه والمشبّه به. ومن هنا ردّت كلّ استعارة موغلة في البعد والغموض.

وفيما يلي نبيّن الخيط الواهي بين الوجهين :

	وجه الشّبه	مشبّه به	أداة تشبيه	مشبّه	
تشبيه تام	د	ج	ب	أ	1
↓	د	ج	φ	أ	2
	φ	ج	ب	أ	3
تشبيع بليغ	φ	ج	φ	أ	4
استعارة تصريحية				أ / ج	5
استعارة مكنيّة				أ	6

إنّ علاقة المطابقة بين المشبّه والمشبّه به في الاستعارة هي الّتي مثّلت في نظرنا إشكالا لدى النقّاد القدامى لأنّ الصّورة في التّشبيه تحقّق المقاربة دون أن تتطابق. فالحدّ الأدنى وجود الطّرفين ولعلّ الأمر يتعقّد عند الطّرف الرّئيسي في الاستعارة وهو المستعار وذلك في نطاق الاستعارة المكنيّة. وتزداد مهمّة المتقبّل صعوبة عند حذف ما يلائم المستعار أو المستعار له في نطاق الاستعارة التصريحيّة والاستعارة المكنيّة. لهذا السّبب نراهم يقبلون في التّشابيه ما لا يقبلونه في الاستعارة.

---

(46) انظر مثلا : جابر عصفور : الصّورة الفنّية في التّراث النّقدي والبلاغي عند العرب. المركز الثّقافي العربي، الطّبعة الثّالثة 1992، ص ص 171 ـ 198 وأطروحة حمّادي صمّود ص ص 531 ـ 575.

ويتلخّص مفهوم الاستعارة عند الآمدي في قوله منسوبا إلى أبي العبّاس «وإنّما استعارت العرب المعنى لما ليس له إذا كان يقاربه أو يدانيه أو يشبهه في بعض أحواله أو كان سببا من أسبابه فتكون اللّفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشّيء الّذي استعيرت له ملائمة لمعناه»[47].

فهو يؤكّد بهذا التّعريف الفرق بين طرفي الاستعارة مهما ادّعت المطابقة، بل إنّ الشّرط الّذي يرشّحها للصّواب أن تكون العلاقة قائمة إمّا على القرب أو المشابهة أو السّببيّة.

ولئن سعى الآمدي إلى استحضار بعض الأبيات من شعر البحتري «الّذي لم تشن وجهه الاستعارةُ البعيدة، ولا المعنى المتمحّلُ»[48] فكثيرا ما انقلبت الموازنة بين أبي تمّام والبحتري إلى موازنة بين أشعار القدامى وأشعار المحدثين.

ولتدعيم رأيه في بناء الاستعارة وتقدير وظيفتها استشهد بقول امرئ القيس في وصف الفرس : [الطويل]

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمطَّى بِجَوْزِهِ   وَأَرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ بِكَلْكَلِ

وقول أبي ذؤيب : [الكامل]

وَإِذَا المَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا   أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لاَ تَنْفَعُ

باعتبارهما نموذجين للاستعارة الصّحيحة. يقول معلّقا على الاستعارة في بيت امرئ القيس بعد أن شرح مقصده العامّ : «فلمّا جعل له وسطا

(47) الموازنة 250/1.

(48) الموازنة 395/1.

يمتدّ وأعجازا رادفة للوسط وصدرا متثاقلا في نهوضه حَسُنَ أن يستعير للوسط اسم الصّلب، وجعله متمطّيا من أجل امتداده، لأنّ تمطّى وتمدّد بمنزلة واحدة، وصلُح أن يستعير للصّدر اسم الكلكل من أجل نهوضه، وهذه أقرب الاستعارات من الحقيقة وأشدّ ملاءمة لمعناها لما استعيرت له»[49].

وأمّا صواب الاستعارة في بيت أبي ذؤيب فيرجع إلى أنّه «لمّا كانت المنيّة إذا نزلت بالإنسان خالطته، صلح أن يقال : نشبت فيه، وحسن أن يستعار لها اسم الأظفار لأنّ النّشوب قد يكون بالظّفر»[50].

نلاحظ من خلال هذين النّموذجين أنّ الآمدي يؤكّد على مفهوم المناسبة أساسا بين عنصري الاستعارة، لذا فهو لا يقرّ من الاستعارات الجيّدة إلاّ ما كانت العلاقة بين عنصريها المؤسّسين لها علاقة حسّية تقرّب المعنى فيسهل على المتلقّي تصوّره. ذلك أنّ وظيفتها رهينة قدرتها على التّوضيح ودرجة انسجامها مع الأصول المقرّرة وقربها من الحقيقة. فالاستعارة إن لم تتضمّن معنى زائدا ولم تحقّق «الفائدة» المرجوّة منها فالحقيقة أولى بالاستعمال يقول : «وإنّما تستعار اللّفظة لغير ما هي له، إذا احتملت معنى يصلح لذلك الشّيء الّذي استعيرت له ويليق به (...) وإذا لم تتعلّق اللّفظة المستعارة بفائدة في النّطق فلا وجه لاستعارتها»[51].

وقد حاول الآمدي إيجاد تفسير مّا لتجوّزات أبي تمّام فتبيّن له أنّه «رأى أشياء يسيرة من بعيد الاستعارات متفرّقة في أشعار القدماء لا

(49) الموازنة 250/1.
(50) الموازنة 252/1.
(51) الموازنة 191/1.

تنتهي في البعد إلى هذه المنزلة، فاحتذاها، وأحبّ الإبداع والإغراب بإيراد أمثالها واحتطب واستكثر منها»(52).

وهذا دليل على أنّه لا يتصوّر إمكانيّة الخروج عن القديم والعدول عن سننه.

وهكذا، فإنّ للاستعارة في ميزان الآمدي حدودا وسمات، وعلى الشّاعر أن يحافظ على تلك السّمات ولا يخلّ بها وأن يحترم تلك الحدود ولا يتجاوزها، وأن ينسج على منوال القدامى ويحتذي النّموذج الجاهلي دون تجاوز للمعايير المضبوطة الثّابتة.

ومن هنا كانت المواجهة بين النّاقد والمبدع، إذ يرى النّاقد أنّ الاستعارة لا تعدو أن تكون وسيلة يتوسّل بها لوجه من وجوه الشبه أو المناسبة حتّى تبين عن المعنى وتوضّحه أي تحقّق «الفائدة». أمّا استعارات أبي تمّام فهي استعارات غير مألوفة بعيدة عن الصّواب لأنّها مخلّة بوظيفة اللّغة الإفهامية القائمة على الإبانة في مقابل للإغراب والغموض، لذا رجحت كفّة البحتري في ميزان الآمدي لأنّها كانت أقرب إلى القوانين المضبوطة والقيود المرسومة، بينما كان شعر أبي تمّام أقرب إلى الفلسفة منه إلى الشّعر. يقول الآمدي موجّها الكلام إليه : «فإن شئت دعوناك حكيما أو سمّيناك فيلسوفا ولكن لا نسمّيك شاعرا ولا ندعوك بليغا لأنّ طريقتك ليست على طريقة العرب ولا على مذاهبهم فإن سمّيناك بذلك لم نلحقك بدرجة البلغاء ولا المحسنين الفصحاء»(53).

---

(52) الموازنة 256/1.

(53) الموازنة 410/1.

ولا شكّ في أنّ موقف الآمدي هذا من استعارات أبي تمّام قد أملاه عليه تشبّثه بقوانين عمود الشّعر وبمفهومي الإبانة والإفادة باعتبارهما أسّا تقوم عليهما اللّغة في أداء وظيفتها.

وعلى هذا الأساس فقد كبّل المبدع بقيود وكبح جماح التّخييل عنده وبذلك أغفل الوظيفة الانشائيّة التي لا تتوفّر إلاّ في النّصّ الأدبيّ، ولا يخفى ما في هذه القراءة من خطر على العمليّة الشعريّة ذاتها وصدّ لقدرة الخيال على بناء صور جديدة. وفي هذا دليل على سوء فهم لطبيعة العمل الشعريّ وتجربة الشّاعر عموما.

ج - العدول في مستوى الايقاع :

عاب الآمدي على أبي تمّام التكلّف في استعمال اللّفظ الغريب والمعاظلة في الكلام والإفراط في استعمال التّجنيس والمطابقة وسوء النّظم، وقد جمعنا مظاهر العدول هذه تحت باب الايقاع لما لها من علاقة ببنية الشّعر الدّاخليّة والخارجيّة.

اعتبر الآمدي اتّباع أبي تمّام حوشيّ الكلام والتكلّف في ابتداعه خروجا عن سنّة اللّفظ. وقد عرّفه بقوله «هو الذي لا يتكرّر في كلام العرب كثيرا فإذا ورد ورد مستهجنا»(54).

لذلك بدا شديد التمسّك برفض حوشيّ الكلام سواء جاء في شعر المتقدّمين أو في شعر المتأخّرين، وهو يرى أنّ أبا تمّام كان يتتبّعه ويتطلّبه ويتعمّد إدخاله في شعره.

فمن ذلك قوله : [البسيط]

أَهْلَسُ آلَيَسُ لَجَّاءٌ إِلَى هِمَمٍ   تُغَرِّقُ الأُسْدَ فِي آذِيِّهَا اللِّيسَا

(54) الموازنة 276/1.

ويضطرّ الآمدي هنا إلى الشّرح اللّغوي لتفسير العيب الّذي لحق بالبيت «فالأهلس» بمعنى خفيف اللّحم و«الأليس» أي الشّجاع البطل. وهما في نظره لفظتان مستكرهتان إذا اجتمعتا. ويضيف هازئا «لم يقنع بأهلس أليس حتّى قال في آخر البيت «اللّيسا» يريد جمع أليس»[55].

إنّ استعمال اللّفظ الغريب الذي يحتاج إلى كدّ ومشقّة في فهمه مستهجن من «الأعرابيّ القحّ الّذي لا يتعمّل له ولا يطلبه» بقدر ما هو مستهجن من «المحدث الّذي ليس هو من لغته ولا من ألفاظه ولا من كلامه الّذي تجري عادته به»[56].

ويعود هنا أيضا إلى العرب لتحديد مقاييس الجمال في الجناس، إذ يشترط أن يكون مقدودا على جناس الأوائل وأن يأتي عفوا لا أثر للصّنعة والتكلّف فيه وأن لا يتجاوز الأبيات المعدودة لأنّ الإكثار منه يفسد الشّعر ويذهب بحلاوته ومائه ورونقه. يقول «ومثل هذا في أشعار الأوائل موجود، لكنّه إنّما يأتي منه في القصيدة البيت الواحد والبيتان، على حسب ما يتّفق للشّاعر ويحضر في خاطره، وفي الأكثر لا يعتمده، وربّما خلا ديوان الشاعر المكثر منه ترى فيه لفظة واحدة»[57].

ويسوق الآمدي نماذج من رديء التّجنيس عند أبي تمّام واصفا إيّاها «بالشّناعة والرّكاكة والهجانة»[58].

نحو قوله [الوافر] : «خَشُنْتِ عَلَيْهِ أُخْتَ بَنِي خُشَيْنٍ».

---

(55) الموازنة 282/1.

(56) الموازنة 286/1.

(57) الموازنة 267/1.

(58) الموازنة 269/1.

أو قوله : [البسيط] :

فاسْلَمْ سَلِمْتَ مِنَ الآفَاتِ مَا سَلِمَتْ
سِلاَمُ سَلْمَى وَمَهْمَا أَوْرَقَ السَّلَمُ

واكتفى في الطّباق بسرد النّماذج الصّحيحة الجيّدة من شعر القدماء والنّماذج الرّديئة الخاطئة من شعر أبي تمّام.

وأمّا المعاظلة فهي أصل العيوب في النّظم إذا تخالف بابا من أبواب العمود الذي يتحدّد فيه مقياس «مشاكلة اللّفظ للمعنى». فالمعاظلة كما يعرّفها الآمدي شدّة تعليق الشاعر ألفاظ البيت بعضها ببعض وأن يداخل الشاعر لفظة من أجل لفظة تشبهها أو تجانسها وإن اختلّ المعنى بعض الاختلال»[59].

وذلك كقول أبي تمّام : [البسيط]

خَانَ الصَّفَاءَ أَخٌ خَانَ الزَّمَانُ أَخَا
عَنْهُ فَلَمْ يَتَخَوَّنْ جِسْمَهُ الكَمَدُ

ويعلّق على هذا البيت قائلا «فانظر إلى أكثر ألفاظ هذا البيت وهي سبع كلمات آخرها قوله «عنه» ما أشدّ تشبّث بعضها ببعض وما أقبح ما اعتمده من إدخال ألفاظ في البيت من أجل ما يشبهها وهو «خان» و«خان» و«يتخوّن» وقوله «أخ» و«أخا» فإذا تأمّلت المعنى - مع ما أفسده من اللّفظ - لم تجد له حلاوة، ولا فيه كبير فائدة»[60].

(59) الموازنة 277/1.
(60) الموازنة 277/1 - 278.

أمّا فيما يتعلّق بهفوات أبي تمّام العروضيّة، فقد جمعها الآمدي تحت باب «ما كثر في شعره من الزّحاف واضطراب الوزن». لكنّه لم يحظ باهتمام كبير في موازنته إذ اكتفى بعرض بعض النّماذج الشّعرية الّتي يكون الشّاعر فيها قد خرج على الأوزان الخليليّة آخذا عليه الإكثار من الزّحافات في البيت الواحد. كما هو الشّأن في قوله : [الطويل]

يَقُولُ فَيَسْمَعُ، وَيَمْشِي فَيُسْرِعُ   وَيَضْرِبُ فِي ذَاتِ الإِلَهِ فَيُوجِعُ

إذ حذف النّون من «فعولن» الأوّل والياء والنّون من «مفاعلين» الّتي تليها. ومن «فعولن» الّتي هي أوّل المصراع الثّاني. ويسمّى هذا النّوع من الزّحافات مقبوضا وهو حسن جائز «إلاّ أنّه إذا جاء على التّوالي والكثرة في البيت الواحد قبح جدّا»[61].

فالزّحافات، في نظره، جائزة غير منكرة إذ قلّت «فأمّا إذا جاءت في بيت واحد في أكثر أجزائه، فإنّ هذا في نهاية القبح ويكون بالكلام المنثور أشبه منه بالشّعر الموزون»[62] ممّا يجعلها ثقيلة على النّفس يمجّها الطّبع والذّوق. ولهذا السّبب فإنّها «لا تكاد تُرى في أشعار الفصحاء والمطبوعين على الشّعر من هذا الجنس شيئا»[63].

وهذا دليل إضافيّ على أنّ ذوق الآمدي لم يكن يستسيغ إلاّ الشّعر القديم، و قد أثّر هذا سلبيّا على موازنته، إذ أخضع أشعار أبي تمّام لمقاييس لا تصلح لها الى حدّ قلب المحاسن مساوئ.

على سبيل الخاتمة :

يتّضح ممّا سبق أنّ الآمدي يدافع عن خطّ أسّسه وعمدته في مستوى المعنى وجوبُ جريانه مجرى كلام العرب، وفي مستوى

---

(61) الموازنة 288/1.

(62) الموازنة 1/ 290.

(63) الصفحة نفسها.

الصّورة وجوبُ حصول الفائدة الّتي تقتضي الوضوح والإبانة لأنّ «الكلام إنّما هو مبنيّ على الفائدة في حقيقته ومجازه»[64]. وفي مستوى الإيقاع وجوبُ التخلّص من الغريب الوحشيّ والمستعصي من العبارات والألفاظ واجتناب التكلّف في التّجنيس والمطابقة والمعاظلة مع تمسّك بالأوزان الخليليّة دون إسراف في الزّحافات.

ومن كلّ ذلك نستخلص أنّ الآمدي يدافع عن نهج يقع ضمن أصل كبير جامع هو «البيان» بالمفهوم الّذي حدّدته النّظريّة الأدبيّة عند العرب، لذلك اعتبر أبا تمّام خارقا لهذا الأصل النّظري. وموقفه إنّما هو موقف الجمهور الأعظم من النقّاد الّذين رأوا في شعر المحدثين خروجا عمّا أجراه العرب وعدولا عن المألوف إلى حدّ دفع بابن الأعرابي إلى القول عن شعر أبي تمّام «إن كان هذا شعرا فكلام العرب باطل».

ولا شكّ في أنّ هذا التصوّر قد ولّد بعض السّلبيات في تقدير العمل الشّعري وأسلم النقّاد إلى التعسّف في الحكم «وتشديد الخناق على الشّعراء بتعقّب أدقّ «سقطاتهم» تعقّبا لا يخلو من الحذلقة والتصنّع وربّما من سوء النيّة فكانت استجابة شعر الشّاعر للمبادئ المرسومة أهمّ إليهم من تجربته الذّاتيّة، وطريقته الخاصّة في إعادة تركيب الأشياء من زاوية رؤيته لها، وتفاعله معها وصياغتها وفق الدّفق الانفعالي المتولّد فيه بمفعول تلك التّجربة»[65] إلاّ أنّ هذا التصوّر ليس ناجما عن قصر نظرة النقّاد القدامى بقدر ما هو نتيجة صراع حضاري «أفرزته تركيبة المجتمع المعقّدة

(64) الموازنة 191/1.

(65) التّفكير البلاغي عند العرب ص 547.

المتوتّرة بسبب إقبالها على فترة تحوّل هامّة واحتوائها خليطا من الأجناس والحضارات والآداب»[66].

ولعلّ هذه الظّروف الحضاريّة الجديدة كانت سببا في بثّ هذا الشّعور بالخوف من الدّخيل على لغة العرب لغة القرآن وذوبان رصيد المعاني الّذي سنّه القدامى بما جاء به الأعاجم والمولّدون. فلا غرابة أن يولي هؤلاء النقّاد «عمود الشّعر» الّذي رسمه الأسلاف هذا القدر من العناية ردّا على الشّعوبيّة وذودا عن العرب «أصحاب البيان».

وفي الختام نستطيع أن نقرّر أنّ قراءة الآمدي لم تكن مدعومة بالنّصّ ولا منطلقة منه. وإنّما تمّت من خلال شبكة ساهمت في تكوينها نصوص نظريّة وشعريّة إجرائيّة، إذ أنّ توليد المعنى في النّصّ وقبوله أو عدم قبوله مشروط بمدى مطابقته لتلك الشّبكة.

لهذا ننتهي إلى أنّ «استراتيجيّة» الآمدي كانت قراءة شعر أبي تمّام من خلال جهاز نظري مسبق ممّا يخرج به عن كلّ ما ذكره في المقدّمة. على أنّه اتّبع في كتابه كلّ أساليب الإقصاء والمخادعة حتّى تستقيم له الأمور وحتّى يظنّ به القارئ الظّنّ الحسنَ.

إنّ المدوّنة النّقدية العربيّة إذ تلحّ على الابداع، فإنّها تحدّده في الآن نفسه بمقدار يمنع تجاوزه وتسيّجه بسياج الفائدة والمنفعة.
وعلى هذا الأساس اعتبرنا قراءة الآمدي نموذجا «للقراءة المُسيَّجَة»، إذ اعتمدت مقاييس جماليّة مجرّدة تطبّق على كلّ نصّ دون اعتبار تغيّر طرائق الكتابة وتبدّل سنن الابداع.

---

(66) المرجع نفسه ص 379.

ونحن نرى على خلاف ما ذهب إليه بعض الدّارسين(67) أنّ القراءة مهما ادّعت من الحياد والموضوعيّة - وهو ما يشير إليه صريح العبارة «الموازنة» المشتقّة من الميزان رمز العدل والقسطاس - رغم كلّ ذلك لا يمكن أن تكون إلاّ قراءة محكومة بتصوّرات القارئ موجّهة برؤاه والعقيدة الّتي عنها يصدر، وإن تاقت إلى الحرّية والتقيّد بالنّصّ المقروء والتخلّص من كلّ الخلفيات الايديولوجية، حتّى لكأنّ القراءة لا تعدو أن تكون استدعاء للنّص إلى دائرة ما يؤمن به القارئ، ويعتقده، ويمثّل مجال اطمئنانه ومعرفته أي إلى الدّائرة الّتي ترسمها تلك الشّبكة.

وهكذا كانت الموازنة في الحقيقة عمليّة ترشيح وإقصاء في ضوء تلك العقيدة الأدبيّة إذ كوّنت ضبابا يحجب الكثير من حقائق النّصّ من حيث كانت تهدف إلى إيضاحه والكشف عن مغلقاته وغوامضه.

---

(67) انظر مثلا :

- ابراهيم الاميوني ، صورة أبي تمّام بين شرّاحه وناقديه حتّى القرن الخامس الهجري، دار الشّمال للطّباعة والنّشر والتوزيع 1988، ص 255.

وقد فسّر عدم تمسّك الآمدي بالحياد في موازنته بعوامل ذاتيّة إذ قال : «إنّ الآمدي مهما كان ناقدا فذّا ومهما اظهر لك من حياد واسترسل فيما قدّمه من براهين على حياده، لا بدّ له من أن يشغله هوى يميل إليه وهدف قصده في إملائه ليجنح نحوه في النهاية وما ذلك إلاّ لأنّه إنسان، سيظلّ متأثرا بعوامل العاطفة البشريّة الّتي لا يمكن التخلّص منها مهما تسلّح النّاقد بعدّة النّقد اللاّزمة ومهما بلغ ذوقه من مستوى عال في تذوّق النّصوص وفي تخيّر افضلها.»

- إحسان عبّاس : تاريخ النّقد الادبي عند العرب ص 174 وقد أرجع احكامه إلى عوامل النّشأة والتأثّر، إذ رأى انّ الآمدي «قد بدأ منذ (سنة 317) يحاول اختيار الجيّد من شعر الطّائيين، وكان ذوقه قد حدّد وجهته في اخذ ما يأخذه، وطرح ما لا يستسيغه، وفي هذه المرحلة يكون الإعجاب شيئا لا يعلّل ويظلّ هذا الإعجاب هو المحرّك الكبير دون أن يهتدي النّاقد إلى إدراك الأسس الجماليّة في الشّيء الجميل. وقد عاشت هذه التأثرية مع الآمدي، حين شاء أن يكون ناقدا موضوعيّا، وظلّت تلاحقه بآثارها القديمة، ولذلك كان كثيرا ما يضيق ذرعا بالموضوعيّة المتزمّتة ويثور ذوقه عليها، ويستسلم إلى تعليقات تأثريّة فيها الكثير من الإسراف في الحمل على الشّاهد وفيها التجنّي وفيها إلى ذلك طرافة ساخرة.»

ولعلّنا نكون بهذا قد قدّمنا مثالا عن كون «القراءة البريئة» ضربا من الوهم يدلّ على ذلك ما لاحظناه من دفاع الآمدي عن نموذج مسبق استدعى نصّ الشّاعرين ولا سيّما نصّ أبي تمّام للدّفاع عنه ضدّه، فعوض أن يغوص على منطق الكتابة في النّصّ الشّعريّ استعمل ذلك النّص لتدعيم معتقدة بإقصاء ما جاء فيه مخالفا لذلك المعتقد والتّشنيع عليه ومهاجمته.

ولئن كان إطار بحثنا لا يسمح بتعميم هذه الأحكام، إذ لا يمكن في اعتقادنا إثباتها أو تفنيدها بسهولة، فنحن نرى أنّ مسألة القراءة لا تزال تستوجب الكثير من التدبّر والتأمّل والبحث في أصولها النظريّة.

بهذا نكون قد أفصحنا عن طموح هذه الدّراسة وعن طبيعة الآفاق الّتي تفتح، إذ نروم في دراسة أعمق وأشمل تدعيم ما وصلنا إليه من نتائج مبدئيّة.

فاتن حسني

حوليات الجامعة التونسية عدد 41 سنة 1997
(ص ص 263 الى 266)

الواقع والخيال في الشعر العربي القديم[*]

تأليف : البير ارازي
سلسلة «إسلام الأمس واليوم»
دار «ميزانوف ولاروز» باريس، 1989
(182 صفحة)

تقديم : بسمة نهى الشاوش

صدّر المؤلّف كتابه بتوطئة حدّد فيها الغرض من تأليف الكتاب ويتمثّل في دراسة وجهين للشاعر الجاهلي لا ينفصلان وهما المتصرّف في المعاني»[1] و«الفنّان» أو دراسة المعنى والمبنى باعتبار أن هذا المنسّق للألفاظ الذي اصطلح على تسميته بلفظة شاعر كان يتمتّع بقوى خارقة تتمثّل في كيفيّة ترتيب الألفاظ وفي الآن ذاته كان ممتلكا للمعرفة ومعبّرا عنها.

وبيّن الباحث أنّ ذلك التعبير قد تجلّى خاصّة في علاقة الشاعر الجاهلي بالزّمن وما ولّده فيه من قلق وجودي سيحاول تجاوزه بالشعر وببنائه الفنّي.

(*) صدر الكتاب باللغة الفرنسية تحت عنوان :
Albert Arazi, la réalité et la fiction dans la poèsie arabe ancienne, collection, Islam d'Hier et d'aujourdhui, n° 32, Ed; G. P. Maisonneuve et Larose, 1989.

(1) والعبارة بالفرنسيّة : «Le manieur d'idéas»

وقد خصّص الباب الأول (ص ص 49 ـ 106) من هذا الكتاب لدراسة هذا المحور واستخراج أهمّ الخصائص المميّزة لعلاقة الشاعر بالزمن.

أمّا الباب الباب الثاني (ص ص 107 ـ 170) فيحاول فيه المؤلّف أن ينظر في نموذج ناطق من الشعر الجاهلي وهو الوصف لاستقصاء مفهوم الزمن في طوله واستمراريته ومحاولة الفنان الشاعر تجاوزه عند وصف الحيوان.

أمّا المنهج المتّبع في البحث، فقد ارتكز فيه على جرد دقيق للنّصوص واستقراء للمدوّنة الشعريّة العربية القديمة استقراء متأنّيا. وبالتّالي يكون للكتاب قسمان كبيران : قسم نظري وقسم تطبيقي.

وقد بدأ الباحث دراسته في القسم النظري بنظرة تمهيديّة في قضيّة التدوين المتعلّقة بالشّعر الجاهلي ولم يكن ذلك من الزاوية التي طرقت منها سابقا بل بالتركيز على تقويم كلّ من المفضّليات والأصمعيات باعتبارها نموذجا للمنتقيات الشعريّة العربيّة ومن ثمّة على السّمات الأدبية التي حكمت طور التصوّر وجمع مختلف الدواوين المنسوبة إلى شعراء الجاهلية والنظر في تطوّر عمليّة التدوين والمقارنة بين ديوانين لشاعرين جاهليين مختلفين وهما امرؤ القيس والنابغة الذبياني، ليخلص إلى اختلاف الرّوايات في عدد القصائد ونسبتها إلى أصحابها وإلى تصرّف الرواة في هذه الأبيات الجاهلية بإعادة الترتيب أو بالزيادة والنقصان.

وفي الباب الأوّل من الكتاب بدأ المؤلّف بالنظر في قضية الزمن في الشعر العربي القديم من خلال دراسة التقاطعات الشعرية التي تظهر فيها لفظة (ليْل) ومختلف دلالاتها والمواضيع المرتبطة بها وكيفيّة صياغتها الفنّية في كافة الأغراض الشعرية من جهة ومحاولة استخراج مفهوم الزمن ودلالته ودوره في الشعر العربي القديم من جهة أخرى.

ويخلص إلى أنّه من الحيف أن تنعت الشعر العربي القديم بالسذاجة والعيّ لأنّه تناول مسألة وجودية بحسّ دقيق تميّز من الناحية الفنّية بتصوّر المتقابلات المنسجمة التي تحقق نوعا من التوازن لجعل الإنسان ينوس بين قطبين : أحدهما إيجابي وهو التفاؤل وثانيهما سلبي وهو التشاؤم مع نزعة إلى التشاؤم.

وقد ظلّ هذان القطبان متواجدين في فترة صدر الإسلام التي اتّسمت بظهور القرآن وما فيه من معاني الحياة والأمل ممّا رجّح كفّة التفاؤل في الشعر العربي.

ويلاحظ الباحث أنّه مع الفترة العباسيّة تراجع البعد الوجودي للزمن ليصبح الليل موضوعا أدبيا محضا. وقد يدعو هذا الرأي الذي يقرّه الباحث إلى المراجعة والتثبّت ولعلّ هذا ما جعله يستدرك مستثنيا شعر الزّهد وبعض الأشعار الصّوفية التي ظلّت في رأيه تعالج موضوع الزمن باعتباره مسألة وجودية.

ويركّز الكاتب في الباب الثاني من كتابه على الناحية الفنية للشاعر العربي القديم وقد اختار لهذا القسم التطبيقي المواضيع الوصفيّة في القصيدة وذلك لتواترها أوّلا ولأنّها تعبّر عن مطامح الشاعر الجاهلي الفنّية ثانيا على عكس ما ذهب إليه بعض النقاد من اعتبارها أقساما استطراديّة في القصيدة أو مناسبة يظهر فيها الشاعر قدراته اللغويّة وبراعته في النظم.

ويعلّل الباحث اقتصاره على وصف الحيوان بأنّ هذا النوع من الوصف يمثّل أهمّ مظهر لهذا النمط من الشعر.

ويعرض المؤلّف في البداية إلى مختلف الأعمال التي اهتمت بالوصف في الشعر العربي القديم وبيّن أنّها أجمعت على أنّ الوصف كان في معظمه مطابقا للواقع أو واقعيا. وهنا عرض إلى مفهوم الواقعية التي هي

في نهاية الأمر ليست تصويرا فوتوغرافيا للواقع ورسما له بقدر ما هي تأويل وإعادة خلق لها باعتبار ما يلجأ إليه الشاعر من أساليب المجاز عند وصف الحيوان على سبيل المثال. وهذا من شأنه أن يبعد الوصف عن الواقع وحقيقة الموصوف.

ويحلّل الكاتب كيف أنّ الشاعر باستعماله لأساليب المجاز كالتشبيه والاستعارة وللنعت الاسمي أو الصفة المتمحضة للاسمية قد غيّر الواقع إن لم يكن قد قلبه. ويحلّل نماذج من كل أسلوب من هذه الأساليب الفنية مبينا كيف أنّها ساهمت في خلق أوصاف غير مطابقة للواقع مطابقة تامة.

وهذه الظاهرة الفنّية تدرج ضمن إرادة الشاعر في تأويل الواقع وإدراج جزء من الخيال فيه ويفسّر الكاتب ذلك بما سمّاه بتمثيل الواقع أو النزوع إلى مثالية تعلو على الواقع فتصبّ الاهتمام على الفن.

وقد حاول المؤلّف النظر في تيارات الوصف في الشعر الإسلامي وانتهى إلى وجود نزعتين مختلفتين :

1 - الأولى تنحو إلى وصف مرتكز ارتكازا مطلقا على الحركة وهو مرتبط بالسّرد.

2 - والثانية تنحو على العكس إلى تجميد الوصف وبتجميد الوصف تجمّد الحركة واللحظة العابرة فيتمّ الانتصار على الزّمن في تعاقبه المستمرّ عن طريق تسام فنّيّ عالي المستوى.

وبذلك ننتهي إلى نمطين في الوصف : الوصف الثابت (Description statique) والوصف الحركي (Description dynamique).

وفي الجملة يمكن القول بأنّ هذا الكتاب دقيق وموثّق حاول رصد مختلف سمات فنّ الوصف الحيواني الجاهلي في علاقته بالواقع والخيال ومجاوزته لقضيّة الزمن الوجودية عن طريق الفن وهو في الآن ذاته يطرح قضايا جمالية فنّية وفكرية فلسفية عديدة تهمّ الشعر العربي قديما وحديثا على السواء.

بسمة نهى الشاوش